COLLEGIUM

Sociologie, Ştiinţe politice

Seria *Sociologie, Ştiinţe politice* este coordonată de Adrian Neculau, Liviu Antonesei (sociologie) şi Dan Pavel (ştiinţe politice)

Joachim Wach, *Sociology of Religion*, 1944

Editura POLIROM, B-dul Copou nr. 3
P.O. BOX 266, 6600, Iaşi, ROMÂNIA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:

Wach, Joachim
Sociologia religiei / Joachim Wach
256 p.; 165 × 235 mm. – (Collegium. Sociologie)
ISBN: 973-9248-76-4

CIP: 316 : 2

Printed in ROMANIA

Lucrare editată cu sprijinul Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

Joachim Wach

SOCIOLOGIA RELIGIEI

Traducere de Florin Iorga
Studiu introductiv de Nicu Gavriluţă

POLIROM,
Iaşi, 1997

Cuprins

Tabel bibliografic[1]

1898 Se naşte la Chemnitz, în Germania, Joachim Wach. După studiile primare şi gimnaziale, Joachim Wach s-a înscris la Universităţile din München, Berlin, Freiburg, Leipzig. La aceasta din urmă îşi va începe şi cariera universitară ca *Privatdozent*, în 1924.

1922 Joachim Wach obţine doctoratul în filosofie. Publică *Grundzüge einer Phänomenologie des Erlösungsgedankens* (*Principiile unei fenomenlogii a ideii de mântuire*) şi *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung* (*Ideea de mântuire şi sensul ei*), Leipzig, J.C. Hinrichs, 104 p.

1923 Exegeţii confirmă pentru acest an apariţia a încă două studii. Este vorba de *Bemerkungen zum Problem der «extremen» Würdigung der Religion* (*Remarci asupra problemei necunoaşterii «extreme» a religiei*) şi *Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft* (*Despre metodologia ştiinţei generale a religiei*). Ambele apar în revista „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft”, Berlin, 1923.

1924 Acest an consemnează apariţia primei cărţi semnate de Joachim Wach, *Religionswissenschaft ; Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (*Ştiinţa religiei ; Introducere în fundamentele sale teoretico-ştiinţifice*), Leipzig, J.C. Hinrichs, 1924, 209 p. Volumul cuprinde probleme de metodologie şi de sociologie a religiilor creştine şi necreştine. Se remarcă profunda influenţă a doi dintre mentorii săi spirituali : Wilhelm Dilthey şi Ernst Troeltsch.

În aceeaşi revistă berlineză („Zeitschrift ...”), Joachim Wach mai publică un studiu (*«Nur». Gedanken über den Psychologismus*) şi o recenzie despre Ludwig Klages.

1925 Două cărţi şi un articol sub semnătura autorului german vor vedea lumina tiparului. Prima dintre ele este *Mah ³y ³na, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika--S¿tra. Eine Untersuchung über die religionsgeschichtliche Bedeutung eines heiligen Textes der Buddhisten* (*Mah ³y ³na, privită mai ales din perspectiva Saddharma-Pundarika-S¿tra. O cercetare despre semnificaţia pentru istoria religiilor a unui text sacru al budiştilor),* München-Neubiberg, Schloss, 1925. A doua este *Meister und Jünger. Zwei religionssoziologische Betrachtungen* (*Maestrul şi discipolii. Două cercetări de sociologie a religiilor*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1925. Întemeiat pe o excelentă cunoaştere a religiilor creştine şi necreştine, textul este un admirabil exemplu de *cercetare sociologică* a relaţiei maestru-discipol.

În revista „Zeitschrift ...”, 1925, vol. 40, pp. 66-81, Joachim Wach va publica şi articolul *Wilhelm Dilthey über «Das Problem der Religions»* (*Wilhelm Dilthey despre «Problema religiei»*).

1926 În afară de o recenzie (asupra lui Ruhle) şi un mic articol (*Henri de Montherlant*), Wach va publica primul volum din opera sa filosofică, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die grossen Systeme* (*Înţelegerea. Bazele unei istorii a teoriei hermeneutice în secolul al XIX-lea. I. Marile sisteme*), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1926. Termenul „Verstehen” este susceptibil de mai multe semnificări : „înţelegere”, „percepţie”, „interpretare”. M-am oprit asupra primeia dintre ele. Volumul întâi cuprinde o amplă analiză a gândirii hermeneutice din secolul XIX.

1. Bibliografia a fost realizată folosindu-se informaţiile din numărul special, consacrat memoriei lui Joachim Wach, al revistei „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956. Autorii care s-au ocupat în mod deosebit de biografia sociologului german au fost Joseph Mitsuo Kitagawa (Universitatea din Chicago), Friedrich Heiler şi dr. Neumann (Universitatea din Marburg-Lahn).

1927 Începând de acum şi până în 1935, Joachim Wach va funcţiona ca *profesor extraordinar*. Din punct de vedere editorial, anul 1927 consemnează apariţia a două texte. Primul, intitulat *Jakob Burckhardt und die Religionsgeschichte* (*Jakob Burckhardt şi istoria religiilor*), în revista „Zeitschrift ...", Berlin, vol. 42, pp. 97-115. Al doilea studiu este *Bruderschaften. I. Bruderschaft, Religionsgeschichtlich* (*Congregaţiile. I. Congregaţia din perspectiva istoriei religiilor*), in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", Tübingen, vol. I, 1927, pp. 1270-1271.

1928 Joachim Wach va recenza (în „Orientalische Literaturzeitung", Leipzig, 1928, pp. 459-463) lucrarea lui Karl Barth, *Religion und Magie* (*Religie şi magie*).

1929 Apare volumul al doilea din lucrarea sa esenţială, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofman* (*Înţelegerea. Bazele unei istorii a teoriei hermeneutice în secolul al XIX-lea. II. Hermeneutica teologică de la Schleiermacher până la Hofman*), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1929. În „Zeitschrift..." (Tünbingen, 1927, pp. 334-364), Wach publică un studiu intitulat *Idee und Realität in der Religionsgeschichte* (*Idee şi realitate în istoria religiilor*). Anul 1929 îi mai aduce lui Joachim Wach şi varianta scrisă a unei convorbiri cu Paul Althaus, *Und die Religionsgeschichte ? Eine Auseinandersetzung mit Paul Althaus* (*Şi istoria religiilor ? O discuţie cu Paul Althaus*), in „Zeitschrift...", 1929, pp. 484-497.

Tot în acest an, sociologul mai publică articole şi studii în diferite reviste de specialitate. Dintre acestea, enumărăm următoarele : *Zur Beurteilung Friedrich Schlegels* (*Asupra aprecierii lui Friedrich Schlegels*), in „Phil. Anz.", vol. 4, 1929-1930, pp. 13-26 ; *Inkarnation* (*Incarnaţie*), vol. 3, 1929, pp. 268-269 ; *Jüngerschaft* (*Calitatea de discipol*), vol. 3, 1929, pp. 504-506, şi *Messias. I. Religionsgeschichtlich* (*Mesia. I. Consideraţii de istorie a religiei*), vol. 3, 1929, p. 2142, in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart".

1930 Este anul în care sociologul german publică studii precum : *Zur Hermeneutik heiliger Schriften* (*Despre hermeneutica scrierilor sfinte*), in „Theologische Studien und Kritiken", 1930, pp. 280-290 ; *Die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts und die Theologie der Geschichte* (*Filosofia istoriei în secolulul al XIX-lea şi teologia istoriei*) in „Historische Zeitschrift", 1930, pp. 1-15 ; *Mittler. I. Religionswissenschaftlich* (*Mijlocitorul. I. Consideraţii despre ştiinţa religiilor*), vol. 4, 1930, pp. 121-122 ; *Religionsphilosphie* (*Filosofia religiei*), vol. 4, 1930, pp. 1914-1921 ; *Religionssoziologie* (*Sociologia religiei*), vol. 4, 1930, pp. 1929-1934 ; *Religionswissenschaft* (*Ştiinţa religiei*), vol. 4, 1930, pp. 1954-1959, in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" şi *Philosphische Strömungen der Gegenwart in Frankreich* (*Orientări filosofice contemporane în Franţa*), in „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung", 1930, pp. 282-285.

1931 Joachim Wach scrie *Einführung in die Religionssoziologie* (*Introducere în sociologia religiei*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1931, pp. XVI-98. Textul va fi reluat, în 1944, la Chicago, în *Sociology of religion*, tradusă acum şi în limba română. Prima variantă a cărţii cuprindea o descriere a grupurilor religioase naturale, a organismelor specifice şi, nu în ultimul rând, a relaţiei dintre religie, stat şi societate. Partea ultimă era consacrată tipurilor de autoritate religioasă. După Friedrich Heiler, „intuiţia sa psihologică, sagacitatea filosofică şi universalismul său religios sunt unice în literatura ştiinţelor religioase" [1]. Contribuţia lui Joachim Wach devine astfel la fel de importantă pentru fenomenologia religiilor, cât şi pentru sociologia religiilor.

Tot în 1931, Joachim Wach mai publică *Religionssoziologie* (*Sociologia religiei*), in „Handwörterbuch der Soziologie", 1931, pp. 479-494 ; *Staat. II. A. Religion und Staat in der ausserchristlichen Welt* (*Statul. II. A. Religie şi stat în lumea necreştină*), vol. 5, 1931, pp. 727-729 ; *Stadtkult* (*Cultul oraşului*), vol. 5, 1931, pp. 744-746 ; *Hochschule und Weltanschauung* (*Universitate şi concepţia asupra lumii*), in „Das akademische Deutschalnd", Berlin, 1931, vol. 3, pp. 198-204.

1. *Souvenirs sur Joachim Wach*, in „Archives de Sociologie des Religions", 1956, nr. 1, p. 23.

1932 Sociologul Joachim Wach scrie în acest an o carte şi două remarcabile studii. Este vorba de *Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient un Okzident* (*Tipuri ale antropoligiei religioase. O comparaţie a teoriei despre om în gândirea filosofică religioasă a Orientului şi a Occidentului*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932. Studiile publicate sunt, în ordine, următoarele : *Typen der Anthropologie* (*Tipuri ale antropologiei*), in „Wissenschaft d. am Scheidewege v. Leben u. Geist. Festschrift Ludwigs Klages zum 60. Geburtstag, 10 Dez.", 1932, Leipzig, pp. 240-248, şi *Das religiöse Gefühl* (*Sentimentul religios*), in „Vorträge des Instituts für Geschichte der Mediyen an der Universität Leipzig", 1932, nr. 4, pp. 9-33.

1933 Este anul în care Joachim Wach va publica cel de-al treilea volum al cărţii sale *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. III. Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus* (*Înţelegerea. Bazele unei istorii a teoriei hermeneutice în secolul al XIX-lea. III. Înţelegerea în cercetarea istoriei de la Ranke până la pozitivism*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933.

1934 *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit* (*Problema morţii în filosofia timpurilor noastre*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1934. În acest studiu este adâncită reprezentarea morţii aşa cum apare ea în gândirea a patru autori germani : Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach, Georg Simmel şi Martin Heidegger. Joachim Wach mai publică în acest an un studiu intitulat *Religiöse Existenz* (*Existenţa religioasă*), in „Zeitschrift...", 1934, vol. 49, pp. 193-201.

1935 Anul 1935 este cel în care Wach oferă revistelor şi editurilor două studii, trei recenzii şi o carte. Studiile sunt următoare : *Eine neue katholische Philosphie der Religionsgeschichte* (*O nouă filosofie catolică a istoriei religiei*), in „Zeitschrift...", 1935, vol. 50, pp. 375-385 ; *Sinn und Aufgabe der Religionswissenschaft* (*Sensul şi scopul ştiinţei religiei*), in „Zeitschrift...", 1935, vol. 50, pp. 133-147. Lucrarea care apare sub formă de carte este *Religion und Geschichte* (*Religie şi istorie*), Stuttgart, Kohlhammer, 1935. Recenziile au în atenţie lucrări semnate de Alexandre David-Neel, (*Meister und Schüler*, in „Zeitschrift...", 1935, vol. 50, pp. 357-358), Alfred Bertholet (*Das Geschlecht der Gottheit*, in „Zeitschrift...", 1935, vol. 50, p. 358) şi Ad. Erman (*Die Religions der Agypter*, in „Zeitschrift...", 1935, vol. 50, p. 390).

1936 Este anul consemnat în bibliografia lui Joachim Wach sub semnul a două apariţii editoriale. Este vorba de *Eigenart und Bedeutung der American Episcopal Church* (*Particularitatea şi însemnătatea Bisericii episcopale americane*), in „Zeitschrift...", 1936, vol. 51, pp. 373-378, şi *Interpretation of Sacred Books* (*Interpretarea cărţilor sfinte*), in „Journal of Biblical Literature", 1936, vol. 55, n° 1, pp. 59-63.

1939 *Religionssoziologie* (*Sociologia religiei*), in „Gesammelte kleine Schriften zur Ethnologie und Soziologie", 1939, pp. 479-494.

1942 Este anul marcat prin apariţia unui studiu consacrat lui *Johann Gustav Droysen*, Heimatklange, Treptow a.d. Rega 19 J., 1942, 24 p.

1944 Joachim Wach a fost profesor la Universitatea Brown din Providence (Rhode Island) între anii 1935-1945. În această perioadă apare varianta americană a lucrării sale *Sociology of Religion* (*Sociologia religiei*), Chicago, Ill., The University of Chicago Press, 1944, XII-412 p.

1946 Este primul an din perioada universitară desfăşurată de Joachim Wach la Chicago (1946-1955). Publică o recenzie la lucrarea lui A.M. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (*Hinduism şi budism*), in „Journal of Religion", vol. XXVI, n° 1, ian. 1946, p. 59 şi urm. De asemenea, mai recenzează un text semnat de H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, in „Journal of Religion", vol. XXVI, n° 3, iul. 1946, p. 217 şi urm. Tot în acest an, Joachim Wach publică şi un eseu intitulat *The Role of Religion in the Social Philosophy of Alexis de Tocqueville*, in „Journal of History of Ideas", vol. VII, n° 1, ian. 1946, p. 74 şi urm.

1947 Biografii sociologului german consemnează pentru acest an apariţia lucrării *Sociology of Religion* (*Sociologia religiei*), Londra, K. Paul, Trench, Trubner, 1947, XII-429 p. Tot acum Wach mai publică în anumite reviste de specialitate recenziile unor apariţii editoriale, cum ar fi : John Clark Archer : *The Sikhs in Relation to Hindus, Moslems,*

Christians and Ahmadiyyas. A Study in Comparative Religion, in „Journal of Religion", vol. XXVII, n° 1, ian. 1947, p. 62 şi urm. ; J. Milton Yinger : *Religion in the Struggle for Power. A Study in the Sociology of Religion*, in „Journal of Religion", vol. XXVII, n° 2, apr. 1947, p. 131 şi urm. ; René Guénon : *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*, in „Journal of Religion", vol. XXVII, n° 2, apr. 1947, p. 136 şi urm., precum şi lucrarea aceluiaşi autor, *Man and his becoming According to the Ved ³nta*, in „Journal of Religion", vol. XXVII, n° 3, iul. 1947, p. 221 şi urm. ; G.E. von Grunebaum : *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*, in „Journal of Religion", vol. XXVII, n° 3, iul. 1947, p. 219 şi urm.

1948 Bibliografia autorului se întregeşte cu încă trei recenzii : Carl Heinz Ratschow : *Magic and Religion*, in „Journal of Religion", vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 286 şi urm. ; Bronislaw Malinowski : *Magic, Science and Religion and other Essays*, in „Journal of Religion", vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 288, şi Vergilius Ferm : *Religions in the Twentieth Century*, in „Journal of Religion", vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 288 şi urm. În „Journal of Religion", vol. XXVIII, n° 4, oct. 1948, p. 263 şi urm., Joachim Wach publică un articol intitulat *Spiritual Teachings in Islam. A Study.*

1949 Joachim Wach va traduce în limba engleză *Hugo of St. Victor and Vices*, in „Anglican Theological Review", vol. XXXI, n° 1, ian. 1949. De asemenea, va recenza lucrarea lui Sebastian de Grazia : *The Political Community. A Study of Anomie*, in „Journal of Religion", vol. XXIX, n° 2, apr. 1949, p. 157 şi urm.

1950 Principalele texte apărute în această perioadă sunt următoarele : *Im Rückblick aus Vereinigten Staaten* (*Privire retrospectivă asupra Statelor Unite*), in „Carl Heinrich Becker. Ein Gedenkenbuch", Hans Heinrich Schaeder, Göttingen, 1950 ; de asemenea, o recenzie a lucrării lui E.T. Clark : *The Small Sects in America* (*Sectele mici în America*), in „Theology Today", vol. VII, n° 1, apr. 1950, p. 122 şi urm.

1951 Două cărţi sunt consemnate drept apariţii editoriale importante ale anului 1951. Este vorba de *Types of Religious Experience, Christian and non-Christian* (*Tipurile experienţei religioase, creştine şi necreştine*), Chicago, University of Chicago Press, 1951, XVI-275 p. Îi mai apare în limba germană şi *Religionssoziologie* (*Sociologia religiei*), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1951.

1952 Cele trei recenzii apărute în acest an sunt : J.H. Fichter : *Southern Parish*, vol. I : *Dynamics of a City Church*, in „Journal of Religion", vol. XXXII, n° 2, apr. 1952, p. 139 şi urm. ; Leo Sherley-Price : *Confucius and Christ. A Christian Estimate of Confucius*, in „Church History", vol. XXI, n° 2, iun. 1952, p. 179, şi Robert Lawson Slater, *Paradox and Nirvana. A Study of religious Ultimates with special Reference to Burmese Buddhism*, in „Journal of Religion", vol. XXXII, n° 3, iul. 1952, p. 224 şi urm. În revistele de specialitate, Joachim Wach va publica *Radhakrishnan and the comparative Study of Religion*, in „The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan", New York, Tudor Publisching Co., 1952, pp. 443-458, şi *Why We Can't mind our own Business*, in „Advance Magazine", (Chicago), vol. 65, n° 1, ian. 1952.

1953 Pasiunea lui Wach pentru R. Otto devine încă o dată argumentată prin studiul consacrat acestuia, *Rudolf Otto und der Begriff des Heiligen* (*Rudolf Otto şi conceptul de Sacru*), in „Deutsche Beiträge", Chicago, Henry Regnery Co., 1953, pp. 200-217.

1954 În „Journal of Bibleand Religion", vol. XXII, n° 2, apr. 1954, p. 83 şi urm., Joachim Wach va publica un eseu intitulat *General Revelation and the Religions of the World* (*Marea revelaţie şi religiile lumii*).

1955 În ultimul an al vieţii sale, opera lui Joachim Wach a început să fie publicată şi în Franţa. Apare, în traducerea lui M. Lefèvre, *Sociologie de la religion* (*Sociologia religiei*), Paris, Payot, 1955, 367 p.

Nicu Gavriluţă

STUDIU INTRODUCTIV

Despre cum este cu putinţă o nouă sociologie a religiilor

I. *Joachim Wach şi studiul ştiinţific al religiilor*

Sociologul german Joachim Wach a încercat să edifice o adevărată ştiinţă a religiilor (*Religionswissenschaft*), sumă a tuturor interpretărilor posibile. Principalele ei domenii, „în număr de trei, ar fi hermeneutica, experienţa religioasă şi, în sfârşit, sociologia religiei”[1]. La toate acestea, Mircea Eliade mai adaugă istoria religiilor. Indiferent de numărul disciplinelor componente, *Religionswissenschaft* se situează sub posibilitatea a două interpretări extreme : cea a *filosofiei*, care ar sfârşi în *ştiinţă*, sau, dimpotrivă, cea a *ştiinţei*, care s-ar deschide spre *filosofie*. Ambele sunt de evitat deoarece privilegiază doar anumite părţi ale întregului : aspectul *teoretic*, respectiv cel *empiric*. O semnificativă distincţie între filosofia şi ştiinţa religiilor (reluată mai târziu şi de Joachim Wach) o realizează Max Scheler. După gânditorul german, *filosofia religiilor* ar fi o cercetare fenomenologică, iar *ştiinţa religiilor* una pozitivă. Ar exista, totuşi, o disciplină care ar face posibilă medierea între cele două interpretări : *Koncrete Phänomenologie der Religionsgegenstände und Akte* (Fenomenologia concretă a obiectelor şi actelor religioase).

J. Wach preia şi el distincţia şcolii germane între filosofia şi ştiinţa religiilor. În timp ce filosofia procedează după o metodă deductivă a priori, ştiinţa religiilor evită total speculativul. Ea ar viza, după Wach, *doar* semnificaţia fenomenului religios. În cuprinsul *Religionswissenschaft* interpretarea este cu totul alta, deoarece ea depăşeşte cercetarea semnificaţiei unei singure părţi componente a sistemului, şi numai dintr-un singur punct de vedere. Dimpotrivă, se va avea acum în atenţie „referinţa fenomenului la contextul său global” [2].

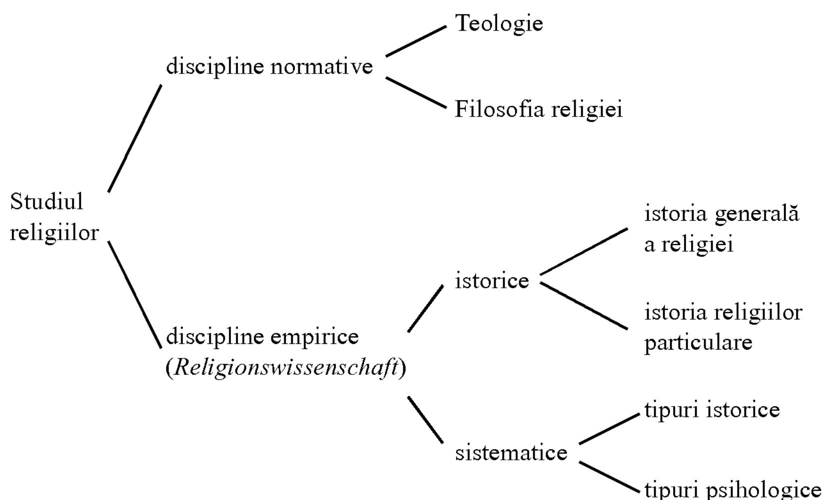
Îşi mai află în acest caz filosofia religiei o importanţă ? Wach este convins că da. După opinia lui, în studiul religiilor filosofia ar avea întotdeauna o triplă contribuţie :

1) în afirmarea *modelelor logice* ale ştiinţei religiilor ;
2) în determinarea unui *procedeu de investigaţie* şi în clara conturare a obiectului de studiu ;
3) în *ordonarea fenomenelor* din sfera întreagă a cunoaşterii.

Concluzia este deja conturată : doar împreună filosofia şi ştiinţa pot da seama cel mai bine de studiul exhaustiv al sacrului şi fenomenului religios. Un istoric american (de origine niponă) al religiilor – Joseph Mitsuo Kitagawa – scrie următoarele : „J. Wach distinge în studiul religiei două dimensiuni : pe de o parte, *disciplinele normative* ale

1. Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, traducere de Suzana Russo, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 102.
2. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, in „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956, p. 27.

teologiei şi filosofiei religiei ; pe de altă parte, disciplina *empirică* a ştiinţei religiilor (*Religionswissenschaft*)" [1]. Ulterior, aceasta din urmă se va diviza într-o componentă istorică şi alta sistematică. Ştiinţa istorică a religiilor ar cuprinde istoria generală a religiei şi istoria religiilor particulare. Dimpotrivă, ştiinţa sistematică ar avea ca obiect tipurile istorice şi pe cele psihologice. Schematic, sinteza lui Wach văzută de Kitagawa ar putea fi reprezentată astfel :



Personajul principal al oricărei componente structurale din studiul religiilor este *experienţa religioasă*. Oprindu-se asupra ei, J. Wach pleacă de la supoziţiile mentorului său, Rudolf Otto [2]. Aceasta este inefabilă, de nedefinit – în esenţa ei – cu ajutorul conceptelor. Ele nu ar face nimic altceva decât să îndepărteze *numinosul* ca esenţă a sacrului. Totuşi, avându-se în vedere ipostazele foarte diferite ale experienţei religioase, J. Wach le-a sistematizat după anumite criterii formale. Astfel :

a) Experienţa religioasă este un *răspuns* la ceea ce se trăieşte drept realitate ultimă ;
b) Mai mult, este un *răspuns total* al creaturii la tot ceea ce există şi se poate cunoaşte sub semnul realităţii ultime ;
c) Este experienţa cea mai *intensă* de care omul este capabil ;
d) Este o experienţă *practică*, deoarece stă sub semnul unui imperativ care pune omul în ipostaza făptuitorului.

După mulţi istorici şi sociologi ai religiei, marea contribuţie a lui Joachim Wach ar sta în formularea *expresiilor experienţei religioase*. În joc ar fi trei tipuri de expresii : *teoretică, practică* şi *sociologică*. Fiecare dintre ele sunt semnificate prin ceva anume. Astfel, cea „teoretică prin simbol, concept, doctrină şi dogmă ; practică, prin cult şi adorare ; şi sociologică, prin grupări şi asociaţii de cult" [3].

1. J.M. Kitagawa, *op. cit.*, p. 28.
2. Cf. „Rudolf Otto and the Idea of the Holy", in *Types of Religions Experiences*, pp. 209-227 ; a se vedea şi „R. Otto und der Begirff des Heiligen", in *Deutsche Beiträge*, ed. de A. Bergstasser, Chicago, Henry Regnery Co., 1953, pp. 200-217.
3. Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, traducere de Claudia Dumitriu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 28.

*

1. *Expresia teoretică*. „În intuiţia sau experienţa religioasă originară există totdeauna o minimă expresie teoretică." (*infra*, p. 48). Ea va lua forma simbolului, conceptului sau pe cea a sistemului dogmatic.

2. *Expresia practică*. Cuprinde întreaga fenomenologie a cultului şi venerării, prezentă în orice tip de religie cunoscută.

3. *Expresia sociologică* studiază, de fapt, influenţa reciprocă dintre religie şi societate. Astfel formulat, obiectivul sociologiei religiei ar fi cercetarea relaţiei sistemelor religioase cu specificul societăţilor care le cuprind şi în care se manifestă. Aceeaşi disciplină ar mai avea şi privilegiul analizei sistemice şi comparative a grupurilor religioase şi a tipurilor de socializare pe care interacţiunea acestora le-ar face cu putinţă. Plecând de la supoziţia că orice grup religios îşi are propria personalitate şi propriul stil, apare întrebarea: cum poate sociologia religiilor să evite trădarea diferenţelor specifice dintre grupuri? Prin „metoda tipologică", răspunde Joachim Wach. Mai întâi, se vor studia *toate* grupurile religioase „creştine şi necreştine, trecute şi prezente, în relaţiile lor cu diferenţierile etnice, cu civilizaţiile şi societăţile care traversează lumea" [1]. Apoi se va avea în atenţie relaţia reciprocă dintre religie şi societate şi, în special, cercetarea funcţiilor şi efectelor sociologice semnificative ale religiei în societate. Tot sub semnul acestui aspect al analizei tipologice stă şi examinarea originilor şi funcţiilor sociologice ale miturilor, doctrinelor şi dogmelor, a cultelor şi asociaţiilor.

*

Un fapt cu totul salutar în colegiul sociologilor religiei este acceptarea cercetării interdisciplinare, deschiderea spre alte puncte de vedere. Niciodată sociologul Wach nu a fost ispitit de radicalismul interpretărilor sociologizante. Nu a crezut nicicând că se poate explica originea religiilor şi fenomenologia faptelor sacre *numai* pe cale sociologică. În *The comparative Study of Religions*, sociologul german îşi propune o interpretare fenomenologică a experienţelor şi expresiilor religioase ale umanităţii. Întrebarea capitală pe care şi-o pune aici este următoarea: „religia interioară şi personală este un reflex al coeziunii sociale?" [2]. Mai simplu spus, determină societatea religia, sau nu? Răspunsul lui J. Wach este categoric negativ. *Religia* şi *societatea* sunt două realităţi diferite, care totuşi interacţionează şi se condiţionează reciproc. Întâlnirea lor este obiectul de studiu al sociologiei religiei, şi nu prevalenţa uneia sau alteia dintre cele două.

Joachim Wach, „istoric al religiilor prin formaţie, specialist în budism, mare călător, creştin militant, s-a preocupat mai ales de întâlnirea religiilor caracteristică timpului nostru" [3]. A iubit nespus şi problemele metafizice pe care această întâlnire le făcea cu putinţă. În cuprinsul sistemului general al studiului religiilor, *hermeneutica ideii religioase* trebuie să prevaleze. Nu poate exista comprehensiune a sacrului decât în cuprinsul *Zusammenleben*-ului, a unei „trăiri cu". Sociologia religiilor angajează *direct* pe cel care o practică. Nimic nu este în această economie a spiritului indiferent.

Prin urmare, erau absolut fireşti anumite *principii metodologice* pe care Wach şi le-a asumat întreaga viaţă:

a) „Atitudinea religioasă nu poate fi redusă la epifenomenul unei structuri sociale" [4];

---

1. Joseph Mitsuo Kitagawa, *Joachim Wach et la sociologie de la religion*, *ed. cit.*, p. 39.
2. Michel Meslin, „L'Histoire des Religions", in *Histoire des Religions*, volum publicat sub coordonarea lui Henri-Charles Puech, Encyclopédie de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1976, vol. III, p. 1323.
3. Jean Séguy, *Expérience religieuse et sociologie des Religions. Joachim Wach sociologue des religions*, p. 30.
4. Michel Meslin, *Ştiinţa religiilor*, *ed. cit.*, p. 103.

b) „Ideea marxistă conform căreia atitudinea religioasă nu este decât expresia ideologică a unei clase sociale şi reflectarea exclusivă a intereselor ei materiale nu i se pare acceptabilă” [1].

*

Format ca om şi intelectual în cadrul şcolii clasice germane, J. Wach a fost sensibil şi la relaţia dintre singularitatea unei trăiri sacre şi un *ideal-tip*, sau o „atitudine religioasă de bază”. Aceste *structuri psihomentale* şi *sacre*, în funcţie de care un individ sau o comunitate îşi trăieşte întâlnirea destinală cu Cerul unui anume Pământ, funcţionează asemeni unor arhetipuri sau matrici stilistice. De aceea nu consider îndreptăţite criticile unor sociologi pragmatici care i-au reproşat o anume ambiguitate în analiză[2].

J. Wach s-a impus ca specialist în sociologia religiei prin temperamentul său şi prin formaţia sa clasică germană. N-a fost frecventat de duhul grandorii definitive. Nu a încercat, cu alte cuvinte, să explice *doar* sociologic morfologia şi fenomenologia sacrului. Faptul acesta ultim l-a diferenţiat şi singularizat comparativ cu colegii săi din Anglia şi Franţa. Aşa se explică şi proliferarea în aceste spaţii istorice şi culturale a studiilor sociale şi cercetărilor statistice asupra religiei. Ele se autodefinesc ca fiind în măsură a da seama de toate ipostazele sacrului. Sunt trecute astfel în umbră încercările hermeneutice sau cele de istoria şi filosofia religiilor. Atitudinea aceasta îi pare lui Mircea Eliade – până la un anumit punct – de înţeles. Motivul ar fi că „fiecare ramură a cunoaşterii tinde să acopere cât mai mult teren posibil” [3]. Timpul modern a privilegiat din spectrul mai larg al *Religionswissenschaft* sociologia religiilor. Ea pare „mai «ştiinţifică» şi mai «folositoare», cel puţin în contextul culturii occidentale” [4].

*

Dacă ar fi să numesc un alt savant care prin sensibilitate şi gândire s-ar apropia de Joachim Wach, acesta ar fi Mircea Eliade. Autorul român l-a cunoscut personal pe Wach [5], iar după moartea acestuia, în august 1955, i-a urmat la Catedra de Istoria Religiilor din Chicago. Întâlnirea celor doi a fost şi începutul unei spirituale prietenii. La Ascona, în Elveţia, grupul *Eranos* se întâlnea anual. Erau întotdeauna prezente marile nume ale ştiinţei religiilor : C.G. Jung, K. Kerènyi, G. Scholem, H. Corbin, R. Pettazzoni şi, nu în ultimul rând, J. Wach [6].

---

1. M. Meslin, *ibidem*.
2. Henri Desroche, *Sociologie et Théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach*, in „Archives de Sociologie des Religions”, nr. 1, 1956, pp. 41-63. Textul a fost reluat parţial în *Sociologies religieuses*, P.U.F., Paris, 1968, p. 51 şi urm.
3. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie şi semnificaţie în religie*, traducere de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Humanitas, p. 39.
4. *Idem*.
5. Întâlnirea şi relaţia dintre cei doi istorici ai religiilor a fost mediată de Anton Galopenţia. Iată un fragment semnificativ din *Memoriile* lui Eliade : „Printre «tehnicienii» Comisiei de la Conferinţa de Pace se găsea şi un bun prieten al lui Coste, Anton Galopenţia. L-am reîntâlnit cu bucurie. Am aflat că expediase fostului său profeor, Joachim Wach, cele trei volume ale revistei «Zalmoxis», iar într-o scrisoare îi vorbise de mine, rugându-l să-mi dăruiască ultimele lui lucrări. Într-adevăr, Wach, care preda istoria religiilor la Universitatea din Chicago, mi-a trimis *Sociology of Religion* şi mi-a scris, anunţându-mă că va veni curând în Europa”. (Mircea Eliade, *Memorii. Recoltele solstiţiului*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1991, vol. II, p. 87).
6. Surprins şi onorat de entuziasmul lui J. Wach, Eliade scria în *Memoriile* sale : „Joachim Wach, care îşi petrecea vacanţa la sora lui stabilită la Locarno, m-a invitat să dejunăm într-o *trattorio*. Admira *Traité* şi *Le Mythe de l'éternel retour*, cărţi pe care le discuta în cursul lui de istoria religiilor de la Universitatea din Chicago. Notam în *Jurnal* : «Ar vrea să facă ceva ca să mă invite în S.U.A., dar nu prea ştie ce şi cum ! » (A făcut-o, totuşi, cinci ani mai târziu.).” (M. Eliade, *Memorii*, *ed. cit.*, p. 120).

Autorul *Sociologiei religiilor* a fost cel care l-a invitat pe Mircea Eliade la Chicago, mai întâi pentru a ţine un număr de şase conferinţe, apoi pentru a rămâne ca *visiting professor*. Faptul s-a întâmplat în urma comunicării ţinute de Mircea Eliade, în aprilie 1955, la Roma, în cadrul Congresului Internaţional de Istorie a Religiilor. Ea se intitula *Le vol magique*, şi a avut un neobişnuit succes, încât Wach a vorbit despre conţinutul ei tuturor cunoştinţelor sale. „Aţi reuşit, îmi spunea el, să stabiliţi originile psihologice şi existenţiale ale transcendenţei şi ale libertăţii” [1].

În august 1955, la Locarno, J. Wach va muri. Catedra de Istorie a Religiilor din Chicago rămâne vacantă. Va fi ocupată de Mircea Eliade. În aprilie 1986, la Chicago, Mircea Eliade va muri. Catedra de Istorie a Religiilor rămâne vacantă. Va fi ocupată de Ioan Petru Culianu. În mai 1992, tot la Chicago, I.P. Culianu va muri. Catedra… Îmi vine greu să spun ce „întâmplare destinală” i-a adus pe cei trei specialişti în ale sacrului sub semnul aceluiaşi adăpost al morţii.

II. *Sociologia charismei şi autorităţii religioase. Aspecte contemporane*

Indiferent de specificul lor, tipurile de autoritate religioasă pe care le analizează Joachim Wach în *Sociologia religiei* se întemeiază toate pe ideea de *charismă* şi pe cea de *autoritate*. Întemeitorul de religii, reformatorul, profetul, vizionarul, magicianul, sfântul, preotul, „homo religiosus” sunt de negândit şi de neanalizat sociologic făcându-se abstracţie de charismă şi autoritate. Este motivul pentru care mă voi opri asupra semanticii fiecăruia dintre ei. Un asemenea tip de analiză dă în cea mai bună măsură seama de rosturile sociale/sociologice pe care charisma şi autoritatea le comportă în *Sociologia religiei* a lui J. Wach.

a) Istoria şi sociologia religiilor reţin termenul de *charismă* ca aparţinând definitiv şi deplin creştinismului. Totuşi, în afara religiei lui Isus, termenul mai poate fi regăsit sub forma uzuală a acelui *donatinum* sau *charisma*. Numea donaţia de bani a unui rege sau împărat cu ocazia încoronării sau a sărbătoririi zilei de naştere. *Charisma*, darul gratuit, se opunea *opsoniei* (salariului de soldat) cu care era remunerat periodic specialistul războiului.

b) Sensul de dar dat termenului de *charisma* se regăseşte şi în vechile papirusuri. Aici, un om îşi putea delimita proprietatea sub semnul a două categorii : prima, *apo agorasias*, numea avutul dobândit prin cumpărare. A doua, *apo charismatos*, reprezenta averea primită „în dar”.

c) *Charisma* va cunoaşte însă consacrarea definitivă abia în cuprinsul Noului Testament şi, evident, al creştinismului. Aici *charisma* va desemna „darul harului”. Apostolul Pavel vizita Roma pentru a împărţi oamenilor locului *Charisma* (Rom. 1, 11). Nu le cerea altceva decât să râvnească *charismata* (harurile vieţii creştine).

d) Anumite versete neotestamentare reţin printr-o expresie concisă, aproape lapidară, de genul : „plata păcatului este moartea, dar *charisma* lui Dumnezeu este viaţa veşnică” [2]. Sensul termenului este acum altul. El numeşte „harul şi iertarea lui Dumnezeu”, atunci când judecata şi sentinţa au fost drepte.

e) Un alt înţeles îl poţi avea în atenţie urmărind permanentele chemări ale lui Petru adresate celor mulţi de a se sluji unii de alţii, după propria lor *charismă* dată de Dumnezeu. Aici sensul trimite direct la „înzestrările naturale” pe care le posedă în mod firesc făptura lui Dumnezeu.

---

1. Mircea Eliade, *Jurnal*, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, vol. II, p. 345.
2. Cf. William Barclay, *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, S.U.A., 1992, p. 152.

f) Nu în ultimul rând, *charisma* a fost folosit pentru a semnifica „darurile speciale care pot fi exersate în serviciul Bisericii". Noul Testament conţine, în acest sens, următoarele : profeţia, slujirea, învăţarea, altruismul, milostivirea etc. Indiferent de contextul semantic, „întreaga idee de bază a cuvântului este aceea a unui dar gratuit şi nemeritat, ceva ce i se dă unui om, fără ca acesta să fi câştigat sau să fi meritat acel lucru, ceva ce vine din harul lui Dumnezeu şi care nu ar fi putut să fie niciodată realizat, obţinut sau posedat prin efortul propriu al omului" [1].

Joachim Wach preia înţelesurile testamentare ale *charismei* la care mai adaugă *mana* [2] comunităţilor vechi necreştine, precum şi *hvarnah*-ul vechilor persani. Toate sunt lecturate de sociologul german din perspectiva unei hermeneutici sociale. În acest tip de discurs, de neocolit este numele lui Max Weber, cel care „a introdus în limbajul sociologic termenul fericit de «charismă» pentru a desemna puterea specifică de a postula şi exercita autoritatea asupra celorlalţi" (*infra*, p. 212). Există diferite tipuri de charismă şi de personaje charismatice. Sociologic, Weber le grupează sub semnul „charismei personale" şi sub acela al „charismei funcţiei". Prima solicită mai mult emoţia şi afectivitatea făpturii umane, cea de a doua raţiunea. De multe ori cele două charisme devin indistincte. Profetul unei comunităţi, de exemplu, îşi poate întemeia charisma funcţiei chiar pe cea personală. Este dificil de spus unde începe una şi unde se încheie cealaltă. Ambele se identifică până la indistincţia totală. Joacă împreună roluri specifice în cuprinsul fiecărui grup social (inclusiv religios), în funcţie de ierarhii, privilegii şi distincţii.

Semnificativ ne pare a fi faptul că Wach reţine din sociologia lui Weber ideea *charismei* ca mijlocitor în exercitarea autorităţii. Am expus succint semantica termenului de *charismă* – urmează acum să delimitez reperele etimologice şi sociologice ale *autorităţii*.

*

Giambattista Vico, în *Ştiinţa umană*, leagă autoritatea de anumiţi termeni greceşti. Printre aceştia, *autós* (proprietate), *autores* (cei care aveau un drept de proprietate), *autoritas* (domeniul însuşi al proprietăţii). Pierre Grimal, într-o lucrare de acum clasică, *Civilizaţia romană*, apropie *auctoritas* de *augur*. Ultimul numea pe hermeneut, pe singurul în măsură a interpreta voinţa zeilor. Numai acesta avea cuvântul ultim şi autoritatea deplină. Hannah Arendt se opreşte asupra etimologiei autorităţii în două din textele sale. Este vorba de *Ce este autoritatea ?* şi *Criza culturii*. În conţinutul lor, corelează latinescul *auctoritas* cu verbul *augere* (a creşte). Cei ce deţin autoritatea cresc, sporesc în mod constant. Acest privilegiu sacru îl aveau iniţial ctitorii. Titus Livius, în *Ab urbe condita*, vede autoritatea ctitorului Romulus ca un semn al voinţei celeste. Nu însă şi al puterii sacre. Autoritatea, asemenea vocii daimonului, doar inspiră, rosteşte o aprobare sau respingere. În nici un caz nu are însemnele depline ale puterii şi nu poate, prin urmare, duce la capăt o acţiune efectivă. Edward Schils este sociologul care va impune conceptul

---

1. W. Barclay, *op. cit*, p. 153.
2. Noţiunea de *mana* nu a cunoscut nicicând o definire limpede şi definitivă. Faptul este de altfel imposibil, căci rosturile ei sunt, nu de puţine ori, contradictorii. O poţi întâlni în Melanezia, unde este departe de a numi esenţa fiinţei sau forţa ultimă. Înseamnă deopotrivă o acţiune (verb), o calitate (substantiv), o stare (adjectiv). Cuprinde subiectul acţiunii, obiectul asupra căruia se acţionează, cât şi simţul propriu-zis. La indienii din America de Nord apare drept *orena* şi reprezintă puterea mistică. Sub forma de *manitu* în aceleaşi comunităţi, *mana* relevă neobişnuitul unor forţe obscure, magice. „Pentru a exprima mai bine felul în care lumea magiei se suprapune celeilalte fără a se desprinde de ea, s-ar putea spune că totul se petrece *ca şi cum* (subl.n.) ar fi construită într-o a patra dimensiune a spaţiului, a cărei existenţă ocultă ar explica-o, dacă putem spune aşa, o noţiune ca aceea de mana." (Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, traducere de Ingrid Ilinca şi Silviu Lupescu, prefaţă de Nicu Gavriluţă, Iaşi, Editura Polirom, 1996, p. 148).

de *autoritate totală*. Orice societate cuprinde, după Schils, un centru simbolic care modelează mentalităţile, credinţele şi comportamentele. Evident, el nu poate fi cuantificat şi localizat spaţial. Fiind ultim şi ireductibil, acest centru simbolic se circumscrie sacrului. El face cu putinţă o anume „religie socială", chiar dacă membrii comunităţii percep fenomenul ca fiind cu totul natural.

Acelaşi centru simbolic – sub chipul unei persoane sau a unui grup elitist – exercită o autoritate totală asupra celorlalţi. O poţi înţelege aşa şi pentru faptul că acţionează la nivelul inconştientului colectiv. Dincolo de ea, nimic nu mai este cu putinţă.

Întâlnirea autorităţii cu charisma poate fi regăsită şi sub semnul *autorităţii totale*. Profunda autoritate o are cel care ne frecventează – regulat şi eficient – inconştientul colectiv cu anumite imagini şi fantasme. Totuşi, *autoritatea charismatică*, drept formă specială a autorităţii, l-a reţinut, în mod special, pe Max Weber. Ea se regăseşte în figura ideal-tipică a profetului, sfântului sau sub cea a lui „homo religiosus". Legitimitatea ei stă în deplina credinţă în puterea revelaţiei. *Autoritatea tradiţională* conturată de figura tipică a patriarhului reţine prin respectul manierelor de acţiune tradiţionale. Credibilitate au figurile impuse de tradiţie şi de respectul aproape sacru faţă de aceasta. În sfârşit, *autoritatea legală* apare atunci când actorii sociali recunosc – în deplină libertate – regularitatea şi legitimitatea documentelor şi funcţiilor sociale. Emblematice pentru acest tip de autoritate sunt birocraţia şi funcţionarul organizaţiei birocratice.

Cele trei tipuri fuzionează. Când unul tinde spre o hipertrofiere maximă, se poate transforma în opusul său. Tipul autorităţii charismatice poate deveni astfel tradiţional. Observăm că, de fapt, tradiţia nu este numai dată, expusă definitiv, ci şi construită în forme şi reevaluări permanente. Prin acest imprevizibil şi fascinant joc, autoritatea devine pentru comunitate o sursă de ordine, şi nu neapărat de constrângere. Invers, comunitatea devine pentru autoritate o sursă de legitimitate. Pentru a stăpâni, nu este nevoie numai de forţă, ci şi de legitimitatea recunoscută a acestei forţe. Există grupuri sociale care deţin privilegiul şi monopolul puterii recunoscute, legitime. Printre acestea, sociologia religiilor recunoaşte *grupul birocratic*, întemeiat pe posesiunea lucrurilor sacre. Este vorba aici, după cum arată C. Noica, de o sublimă formă a posesiunii : aceea a *posesiunii fără proprietate* !

Dincolo însă de această tipologie tripartită a autorităţii expusă iniţial de Max Weber, rămâne însă întrebarea simplă şi dificilă : Ce este *în sine* autoritatea ? Este un *lucru*, o *proprietate* sau o *relaţie* ? J.M. Bochenski[1] analizează logic fiecare din cele trei posibilităţi. Un *lucru* poate avea autoritate prin el însuşi. O anumită persoană, de asemenea : „J.W. este o autoritate în sociologia religiilor". Invers, o autoritate poate funcţiona în virtutea unei *proprietăţi* atribuite. Profetul are autoritate în virtutea faptului că Zeul însuşi i-o atribuie. Autoritatea supremă o are sacrul. Un obiect din comunităţile tradiţionale este tabu *prin sine însuşi*. O femeie însărcinată este şi ea tabu, dar în virtutea unei proprietăţi temporar atribuite. Diferenţa se păstrează. Autoritatea ca *relaţie* numeşte, în fond, toate ipostazele celorlalte două aspecte. Nu poate exista autoritate (înţeleasă ca lucru sau proprietate) în afara unei relaţii. În sine, ea n-ar putea fi gândită şi definită. Ar fi un nonsens. Wach are în atenţie fenomenologia autorităţii distribuite tipurilor religioase. Întotdeauna însă autoritatea este ceva ce fiinţează *numai* în relaţie cu absolutul. Reluând diferenţierea lui Bochenski între *autoritatea epistemică* (întemeiată pe cunoaştere şi ştiinţă) şi *autoritatea deontică* („deomoi" – trebuie –, deci autoritate întemeiată pe temeiul urgenţei, al imperativului), cred că ea poate funcţiona şi atunci când analizăm tipurile religioase. „Homo religiosus", auditoriul, reformatorul pot, în anumite ipostaze, să stea mai curând sub semnul deonticului. Nu întotdeauna ei surprind profunzimea unui mesaj divin ce le-a fost comunicat. Însă întotdeauna l-au dus la bun sfârşit. Nu poţi gândi pe marii reformatori

1. Cf. J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea ? Introducere în logica autorităţii*, traducere din germană de Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

(Luther, Calvin etc.) în afara împlinirii actului lor sacru şi social. Cred însă că în cazul magicianului, al preotului sau fondatorului s-a impus mai curând aspectul *epistemic* al autorităţii. Şamanul sau magicianul comunităţii are autoritate pentru că el *ştie*. Nu-i sunt străine legile firii, ale creaturii sau cele ale universului. Ei nu *sunt* o autoritate pentru că *au* autoritate, ci pentru simplul fapt că sunt „specialiştii sacrului". În timpurile moderne, arată logicianul polonez, privilegiul autorităţii epistemice îl au Bisericile, Conciliile sau Papa, supremul ierarh.

Totuşi, aceste nuanţări pe tema autorităţii (mai ales sacre) îşi au reuşitele şi neîmplinirile lor. Nu întotdeauna poţi disocia logic între epistemic şi deontic : de altfel, nici nu ar fi potrivit să o facem, atunci când avem în atenţie realitatea sacră. Ea reprezintă Întregul. Cuprinde în sine totul : Înaltul şi Adâncul, Răul şi Binele, Lumina şi Întunericul. Limitele gândirii logice cultivate de autorul polonez se întrevăd foarte bine aici. Gândirea logică, raţională, discursivă se cere *transfigurată* prin ceea ce s-a numit a fi „antinomie transfigurată" (L. Blaga). În cuprinsul ei totul devine cu putinţă, chiar şi ceea ce nu putem înţelege. Mai ales aceasta. Apare, altfel spus, misterul. El este poate sintagma cea mai potrivită pentru a numi nenumitul, a rosti inefabilul şi a explica inexplicabilul. Sociologia religiei, a tipurilor religioase în special, nu-l poate surprinde şi explica. Nici n-ar mai fi mister în acest caz. Îl poate însă păstra şi cultiva în cuprinsul cercetărilor ştiinţifice. Cred că foarte puţini sunt sociologii care au atins această reuşită. Joachim Wach este, cu certitudine, unul dintre ei.

*

1. *Întemeietorul de religie*. Lectura atentă şi motivată sociologic a textelor lui Joachim Wach şi, în special, a *Sociologiei religiei*, te îndreptăţeşte să ai anumite certitudini. Una dintre ele se referă chiar la limitele analizei ştiinţifice în istoria şi sociologia religiilor. După rostirea însăşi a autorului, este suficient de dificil a analiza pe marii fondatori de religii şi „a trage concluzii generale asupra efectului social al activităţii lor" (*infra*, p. 215). Mult mai simplu este să accepţi adevărurile certe care ţi se impun. „Într-o ultimă analiză nu se pot face comparaţii între Isus Christos, Buddha, Jina, Mohamed, Zoroastru, Mani, Confucius şi Lao-Zi. Fiecare dintre aceste nume sacre reprezintă o experienţă unică şi a devenit un simbol non-interschimbabil al credinţei şi speranţei oamenilor" (*infra*, p. 215). Ceea ce sociologic este cu putinţă vizează, în primul rând, descrierea şi explicarea efectelor directe/indirecte determinate de apariţia marilor fondatori în organizarea şi stratificarea unei societăţi. Este tocmai ceea ce îşi propune Joachim Wach în *Sociologia religiei*. Aceste efecte sunt departe de a fi normale, obişnuite. Ineditul lor cred că se poate înţelege avându-se în atenţie, mai întâi de toate, tocmai *condiţia* marilor fondatori de a fi mesageri ai Cerului. Orice întemeietor de religie îşi face intrarea în lume legitimându-se printr-un *mandat* divin. Isus îl primise de la Tatăl ceresc, Mohamed de la al său Allah, Zoroastru de la Ahura Mazda, Lao-Zi de la tainicul şi inefabilul Tao.

Un prim efect social al acestei condiţii speciale cu care este investit întemeietorul este crearea unei *comunităţi a discipolilor*[1]. După J.M. Kitagawa[2], aceştia din urmă aveau

1. Ideea este reluată şi nuanţată de Wach, în 1925, într-un studiu intitulat *Meister und Jünger* (*Maestrul şi discipolii*).
2. În comentariile textelor lui Joachim Wach apare constant numele unui profesor american de origine japoneză : Joseph Mitsuo Kitagawa. Referinţa din text este însă la unica sa carte tradusă în limba română – *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, *ed. cit*, 1994, p. 28. O amplă, pertinentă şi pătrunzătoare analiză a lui J. Wach realizată de acest istoric japonez al religiilor o putem întâlni în *Verstehen* and *Erlosung : Some Remarks on Joachim Wach's Work*, in „History of Religions", vol. 11, nr. 1, august 1971, pp. 31-53.

două roluri esenţiale. Primul era acela de a-şi însoţi în permanenţă maestrul. Al doilea era cel de a fi interpretul mesajului său. Discipolul îşi atinge împlinirea în figura primului hermeneut. El mijloceşte astfel între simbolistica rostirilor sacre ale Magistrului şi posibilităţile de înţelegere ale celor mulţi. Arhetipală îmi pare aici a fi prezenţa lui Philon, întâiul hermeneut în sens secund[1]. El făcea cu putinţă, în timpurile de început ale creştinismului, *lectura alegorică* şi inteligibilă a textelor sacre.

*

2. *Reformatorul*. Sub chipul unui Moise, Şabbatai Ţvi, Ignaţiu de Loyola, Ioan Damaschinul, Serafim din Sarov, Luther, Zwingli, Calvin, G. Fox, W. Penn, J. Wesley, reformatorul face o figură cu totul aparte în istoria şi sociologia religiilor. Devoţiunea lui pe altarul unei idei este întotdeauna exemplară. Au „fost mari erudiţi şi profunzi gânditori" (*infra*, p. 219), scrie Joachim Wach. Fervoarea şi emoţia religioasă trăită întotdeauna la paroxism nu i-a împiedicat să fie, în acelaşi timp, mari învăţaţi şi desăvârşiţi predicatori. Uneori persuasiunea lor era cu totul deosebită. „Din punct de vedere cantitativ, reformatorul este caracterizat prin întinderea şi gradul activităţii sale ; calitativ, el este caracterizat prin puterea sa de a crea şi de a construi, care va fi totuşi mereu inferioară celei a reformatorului." (*infra*, p. 219).

Comentariile (inclusiv sociologice) asupra marilor reformatori sunt numeroase şi remarcabile[2]. Interesant îmi pare a fi astăzi altceva. Încerc a compune figura postmodernă a reformatorului din fragmentele realităţii prezente. Ceea ce ni se impune este, în primul rând, numele monseniorului Lefebvre[3]. În spiritul unei gândiri confesionale duse la limită, monseniorul schismatic refuză „Drepturile Omului", opunându-le „Drepturile lui Dumnezeu". Activitatea sa socială şi religioasă a fost remarcabilă : a hirotonisit preoţi, a oficiat slujba religioasă în latina veche, după ritualul vechi al Conciliului celor 30, a stigmatizat învăţătura ultimilor papi. Înfiinţează stăreţii şi case de studiu, cumpără mănăstiri, relansează pelerinajele tradiţionale.

Nu putem acum şti în ce măsură „episcopul de fier" a reuşit să reînvie spiritul originar al creştinismului. Cert este însă că a reuşit – din punct de vedere social – să creeze premisele marginalizării propriilor prozeliţi. După moartea lui, în mai 1991, *Frăţia sacerdotală Sfântul-Pius-al-X-lea* va continua să fiinţeze. Este adevărat, din ce în ce mai modest în spaţiul european, cât şi în cel al Statelor Unite ale Americii.

Sociologia reformismului religios începe cu Moise, Luther, Calvin etc. Se continuă în cuprinsul acestui secol cu Marcel Lefebvre, Luigi Giussani, Chiara Lubich. După 1990, condiţia reformatorului îmi pare a fi cel puţin stranie. Amestecul baroc al tuturor interpre-

---

1. Philon din Alexandria (*Despre viaţa contemplativă*) nu este hermeneutul esenţial, originar. Acesta din urmă poate fi regăsit mai curând sub semnul lui Hermes, Theuth sau Isus. Aceştia întrupau însuşi Logosul. Numeau relevanţa de sine a în-sinelui divin, *ipostazele* în care Zeus şi Dumnezeu Tatăl se spuneau *pe ei înşişi* ca zei. Prin Hermes sau Isus, Zeul se exprimă pe sine ca zeu. Prin Philon, niciodată. L-am numit pe acesta hermeneut secund tocmai pentru că era Mijlocitor. Philon *interpreta* situându-se între rostirile lui Isus şi înţelesurile proprii celor mulţi.
2. Enumăr doar câteva dintre ele : Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I, II, III, 1976-1983 ; M. Eliade, I.P. Culianu, *Dicţionar de religie*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993 ; Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea unităţii. Istoria religioasă a omenirii*, *ed. cit.* ; Jean Delumeau, *Religiile lumii*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996 etc.
3. „Marcel Lefebvre s-a născut în nordul Franţei, la 29 noiembrie 1905. Tânăr preot, el este trimis misionar în Africa. Fost arhiepiscop de Dakar, unde este numit în 1957, va pronunţa la conciliul Vatican II (1962-1965) aceste cuvinte edificatoare pentru viitorul său dezacord : «Biserica era respectată în Africa pentru că spunea adevărul. Dar Vatican II a lăsat impresia că un adevăr putea fi la fel de bun ca un altul. A urmat de aici o dezvoltare generală a valorilor morale»" (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, in Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, *ed. cit*, p. 680).

tărilor posibile eclipsează oarecum figura clasică a acestuia. Reinterpretarea textelor sacre şi mutaţia socială pe care aceasta ar face-o cu putinţă devine acum *una din multe altele posibile*. Nu mai există, în această situaţie, *interpretare*, ci *interpretări*. Nu mai spune nimic *Adevărul*, ci doar *adevărurile*. Reformatorul trăieşte în acest timp postmodern *o ciudată disoluţie în chiar actul acţiunii sale*. Dispare persoana reformatorului, rămânând doar fapta sa. Ironie sau blestem al Providenţei ? Greu de spus. Africa, de exemplu, pe care o invoca Marcel Lefebvre ca păstrătoare a Bisericii creştine întemeiate pe adevăr, îşi arată astăzi celălalt chip. Cel tradiţional, negru. Nu întâmplător se discută în sociologia religiilor de un „creştinism negru”, cât şi de un „islamism negru”. Paradoxul este izbitor. Religiile istorice (creştinismul şi islamismul) devin mască, trup perfect ce adăpostesc ritualurile străvechi africane ! Este în joc o cumplită şi misterioasă Reformă ce depăşeşte cu mult imaginaţia primilor reformatori : creştinism formal cu temeiuri şi conţinuturi de magie neagră africană ! Nu poţi invoca nume de reformatori ale acestui fenomen. Poţi însă lesne înţelege că ai în faţă o reformă din temelii a vechiului creştinism.

Acest tip de reformă fără reformatori are uneori şi chipul social al *disoluţiei vechilor tradiţii*. În Africa de astăzi, ea se combină cu hipertrofierea frontierei occidentale. Consecinţele se întrevăd şi asupra anumitor categorii de populaţie. Dintre acestea, drama semnificativă o trăiesc bătrânii. Marea lor suferinţă nu ţine – aşa cum ar crede sociologul grăbit şi superficial – de lipsurile materiale, de fenomenele marginalizării, excluderii şi stigmatului. Ei se arată înspăimântaţi de superficialitatea şi nepăsarea tinerelor generaţii faţă de tradiţiile şi cultul strămoşilor. Visul ultim al bătrânului african a fost dintotdeauna integrarea în „universul etern al strămoşilor”. Or, convingerea şi teama lor este legată astăzi de faptul că „descendenţii lor nu le mai pot asigura parcurgerea fără greşeală a acelui drum misterios ce conduce la rangul de strămoş” [1]. Poate că viitorul Reformator – dacă acesta va mai fi cu putinţă – ar fi tocmai acela care le va reda acestor făpturi speranţa vieţii eterne şi a continuităţii spirituale.

*

3. *Profetul*. Tema profetismului – legată de fenomenul mesianismului – este studiată din mai multe puncte de vedere, nu întotdeauna complementare. Istoria socială a profetismului este astăzi surprinzător de actuală. Pentru a-i releva însă actualitatea, vom avea în atenţie, pentru început, câteva consideraţii sociologice prezentate de Joachim Wach.

Există, arată Wach, autori care circumscriu profetismul spaţiului veterotestamentar. Alţii, dimpotrivă, îl extind până în cuprinsul societăţilor tradiţionale din America sau Africa de Nord. Dincolo de aceste polemici, toţi profeţii stau – arată Joachim Wach – sub semnul unei caracteristici fundamentale : „posedă o sensibilitate excepţională şi o viaţă emoţională intensă” (*infra*, p. 220). Faptul nu i-a împiedicat să fie şi în mijlocul unor „activităţi politice, naţionale şi sociale” [2].

Poate că islamismul şi iudaismul ar reprezenta situaţiile istorico-simbolice cele mai semnificative din istoria şi sociologia religiilor de întâlnire a profetismului cu lumea politicului şi socialului. Plecând de la ideile lui Joachim Wach, cred că o nuanţare a lor ar fi bine venită.

---

1. Issiaka-Prosper Laleye, *Religiile Africii Negre*, in Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, *ed. cit*, p. 660.
2. O foarte bună expunere a teoriilor referitoare la profetism şi la relaţia lui cu lumea politicului şi socialului este cea semnată de Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, traducere de Ţ. Goldstein, Bucureşti, Editura Hasefer, 1996.

*

3.1. *Profetismul islamic*. O ipostază specială a acestui vechi profetism se poate regăsi în secolul al XVIII-lea sub forma *wahhabismului* (de la numele lui ‘Abd al-Wahh^{3}b, 1703-1787). Acesta refuza, simplu şi categoric, toate inovaţiile moderniste ale Occidentului. În secolul al XIX-lea s-a impus *reformismul salafi*. El cultiva eterna reîntoarcere la credinţa vechilor evlavioşi (*salafi*), „la însoţitorii Profetului, la califii cei mai respectaţi” [1]. Dar poate cea mai semnificativă ipostază socială modernă a Profetului islamic o putem regăsi sub chipul *Societăţii Fraţilor Musulmani*. Apariţia ei se leagă de numele lui Hassan al-Banna (1906-1949). Apare în Egipt, în 1929, şi este structurată pe un model întru câtva modern : un „ghid suprem”, un consiliu de conducere, o adunare şi reprezentanţi locali. Membrii ei practicau rugăciunea, studiul şi efortul conversiunii interioare. *Coranul* era citat şi interpretat *literal*, refuzându-se sensurile moderne, socotite a fi radical diferite faţă de inspiraţia divină. Toate acestea devin foarte limpezi dacă avem în atenţie *šar^{o}‘a* (străvechea Lege a islamului). „Dumnezeu este scopul nostru, spune carta. Profetul este unicul nostru ghid, *Coranul* – Constituţia noastră, războiul sfânt – calea noastră, moartea în războiul sfânt – dorinţa noastră supremă” [2]. Cu asemenea neobişnuite convingeri, islamistul încearcă şi astăzi să ofere o *alternativă totală* lumii occidentale.

O formă mai temperată a profetismului islamic contemporan este *Tabligh*-ul. Fondat în India de Mawlana Muhammad Ilyas (1885-1944), el va lua numele de *Jama’at el-Tobligh* (Congregaţia pentru răspândirea islamului). Veritabil profetism social, Tabligh-ul trăieşte doar în „mediile sărace şi populare”. Refuză calea violentă, practicând studiul, cultul şi credinţa tradiţională.

Toate aceste organizaţii şi congregaţii sociale islamice încearcă să argumenteze actualitatea veşnică a Profetului. Cerul şi Pământul vieţii şi morţii Profetului devin sacre, inviolabile. Orice posibilă maculare a lor aduce cu sine blestemul şi moartea. Totuşi, în timpurile postmoderne au fost situaţii în care sacralitatea pământului profetic a fost încălcată. În 1990-1991, de exemplu, autorităţile de la Riad (Arabia Saudită) au permis străinilor occidentali accesul pe pământul şi sub cerul sacru al Profetului. Mai mult, au susţinut armatele americane în războiul din Golf împotriva lui Saddam Hussein.

*

Analizând simbolic şi sociologic islamul, avem în atenţie, în primul rând, figura neobişnuită a Profetului. Mohamed nu este asemenea lui Isus sau Buddha. Departe de a numi Logosul sau Dumnezeul întrupat, Profetul islamic este *Haqq*-ul (Adevărul). *El-Haqq* (Adevărul) este numele Divin. Prin El se revelează însuşi misterul esenţei lui Allah. Cum bine remarca Ştefan Afloroaei, nu mai întâlnim în islam „însemnătatea specială a mijlocirii şi Mijlocitorului, a descoperirii de sine” [3]. Misterul esenţei lui Allah îşi exhibă în islam mai curând *unicitatea*. Există un singur Dumnezeu, un singur Profet, o singură revelaţie. „Tradiţia sacră (Sunna) nu priveşte decât faptele şi cuvintele singurului Profet al desăvârşirii divine, încât teologia ortodoxă a islamului, anume *Kal^{3}m*, interzice tot ceea ce înseamnă dispută, analogie, confruntare, competiţie, interpretare sau întrebare din partea credinciosului” [4].

Altfel spus, întreaga cultură şi civilizaţie islamică se întemeiază pe unica revelaţie a lui Allah săvârşită asupra lui Mahomed. După Frithjof Schuon, Profetul arab se distinge prin trei trăsături : *evlavie*, *combativitate* şi *generozitate*. „Prin «evlavie» înţelegem legătura

1. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, in Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*”, *ed. cit.*, 1996, p. 685.
2. *Idem*.
3. Ştefan Afloroaei, *Despre refuzul interpretării în discursul „postmodern”*, in „Xenopoliana”, II, 1994, 1-4, p. 31.
4. *Idem*.

funciară cu Dumnezeu, simţul lumii de dincolo, absoluta sinceritate... ea prefigurează, într-un fel, climatul spiritual al islamului" [1]. Sărăcia, posturile şi priveghetrea se cer înţelese tot în cuprinsul evlaviei. Poligamia [2], arată Schuon, nu anulează asceza vieţii profetice. La acest prag al spiritualităţii, întreaga viaţă a trupului este transfigurată în „dinamisme transpersonale". Combativitatea Profetului islamic şi generozitatea lui proverbială sunt prezentate de discipolul lui R. Guénon, oarecum în antiteză cu însemnele date profeţilor de creştinism sau budism. Acestea din urmă ar sta mai curând sub semnul *teandricului*, a naturii umane preluate şi deplin spiritualizate. Atât de reprezentativă a devenit figura Profetului încât „Profetul este islamul : dacă islamul se prezintă ca manifestare a adevărului, frumuseţii şi puterii..., atunci Profetul întruchipează seninătatea, generozitatea şi forţa" [3]. Ultimele două trăsături, alături de evlavie, sunt esenţiale în islamism. «Combativitatea» Profetului islamic ia – nu de puţine ori – şi chipul cruzimii. Obiectul ei, arată Schuon, nu este atât duşmanul, cât trădătorul. Forţa pedepsei se cere interpretată ca o manifestare a Dreptăţii divine. «*Generozitatea*» n-ar avea în această logică a interpretării nici o altă justificare, decât aceea de a amorsa oarecum combativitatea dusă la limită.

*

Semnele arhetipale lăsate de paşii Profetului se întrevăd lesne şi astăzi în *societatea islamică*. Atmosfera care te întâmpină aici este austeră, sepulcrală. „Pretutindeni se simţea rugăciunea şi moartea. Sunt semne incontestabile ale urmelor lăsate de sufletul Profetului." [4] Prin simplu fapt de a fi musulman, orice bărbat îşi este propriul preot. Este patriarhul, *imamul* sau Califul propriei familii. Sacralitatea islamică funcţionează chiar şi la nivelul faptului cotidian din cadrul unei familii obişnuite. Aici survine şi îşi face simţită prezenţa *in nuce* întregul cosmos sacralizat de paşii Profetului. „Familia este o unitate, este *societate în societate*, un bloc impenetrabil, la fel cu omul responsabil şi supus – *muslim* –, la fel cu lumea musulmană, de o omogenitate şi stabilitate aproape incoruptibile. Omul, familia, societatea sunt modelate după ideea de Unitate ; sunt tot atâtea adaptări ale acesteia. Sunt unităţi, ca şi Allah, ca şi Cuvântul Său, *Coranul*." [5] Unitatea islamică este *cuaternară*. Patru pare a fi, după Schuon, cifra privilegiată a musulmanilor. Simbolul ultim este *Ka'bah*-ul, blocul pătrat, însemn al stabilităţii ultime. Mai mult, familia musulmană *perfectă* este cea cu trei soţii. Casa arabă este *pătrată*, închisă spre exterior şi deschisă spre curtea din mijloc. Unitatea din patru a singurului Profet devine astfel simbolul cel mai reprezentativ al islamismului.

Din punctul de vedere al sociologiei religiilor, întâlnirea unei spiritualităţi sacre cu lumea profană este posibilă, dar nu obligatorie. Când însă cele două s-au întâlnit, de pierdut a avut *întotdeauna* religia. Aşa s-a întâmplat şi în cazul islamismului. Timpurile moderne devin ele însele un argument în acest sens. Spiritualitatea revelată de Allah singurului Profet este astăzi ocultată. Se impune, mai curând, voinţa ultimă – mijlocită de violenţă – a celor mai radicali musulmani [6]. Cu toţii sunt de acord în a respinge „valorile fundamentale" întemeiate pe democraţie şi creştinism ale Occidentului.

---

1. Frithjof Schuon, *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 116.
2. Pentru a limpezi şi deconstrui orice prezumţie vulgară asupra sensibilităţii profetice, Schuon recomandă capitolele despre Mahomed şi Solomon din *Înţelepciunea Profeţilor* a lui Ibn 'Arab°.
3. Frithjof Schuon, *op. cit.*, p. 121.
4. *Ibidem*, p. 111.
5. Frithjof Schuon, *Despre unitatea transcendentă a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 134.
6. Începând cu anii 1970-1980, islamismul provoacă din ce în ce mai evident şi insistent lumea occidentală. Câteva situaţii sociale şi istorice ale fenomenului sunt, în acest sens, semnificative. Generalul pakistanez Zia Ul-Haq preia, în 1977, puterea. În februarie 1979 se întoarce la Qom

*

3.2. *Profetismul şi mesianismul iudaic*. Pentru vechii iudei, profetul Ilie a devenit emblematic. „El este purtătorul soliilor divine prin toate generaţiile." [1] Desluşirea prezenţei sale în lume solicită permanentul antrenament în spaţiul unei hermeneutici a facticităţii. Ilie poate fi surprins în întregul spectru de realităţi, de la autentica viziune până la locurile cele mai comune. Orice chip, privire sau întâmplare poate ascunde prezenţa disimulată – tainică, dar vie – a profetului. În realitatea lui, contrariile se întâlnesc şi tot aici îşi află împlinirea. Nu întâmplător în mentalul social iudaic se crede şi astăzi că Ilie însuşi „va împăca între ele *toate* conceptele, tradiţiile şi învăţăturile, opuse unele altora, aşa cum ni se înfăţişează ele în moştenirea iudaică" [2]. În figura profetului, timpul îşi află desăvârşirea. El devine eternitate. Visul dintotdeauna al bătrânului evreu rătăcitor îşi poate afla – în sfârşit – împlinirea. În aşteptarea şi căutarea acestui timp al împlinirilor, evreul şi-a asumat o odisee cu totul specială. Despre ea dă cel mai bine seama *mesianismul* [3]. El reprezintă o constantă a istoriei evreieşti. Textele de istorie şi sociologie a religiilor (inclusiv cele care poartă semnătura lui Joachim Wach) îl reiau şi (re)interpretează permanent. Voi încerca de aceea să insist pe aspectele ultime, contemporane, ale acestui tip de profetism şi mesianism.

Anul 1948 a fost unul de graţie pentru poporul iudeu. Evreii credincioşi îl înţeleg ca pe „începutul mântuirii noastre" (Moshe Idel). Se deschide calea spre actualizarea vechii

---

şi Teheran ayatollahul Khomeiny: revoluţia islamică din Iran atinge apogeul ei. *Jihad*-ul islamic asasinează, în 1981, pe preşedintele Egiptului, Anwar al-Sadat. „Din Sudan până în Indonesia, islamul este în flăcări" (Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, in Jean Delumeau (coord.), *Religiile lumii*, *ed. cit*, p. 683). Totuşi, cred că forma ultimă prin care islamul a fost confiscat de puterea politicului a fost provocarea lui Saddam Hussein. În 2 august 1990, acesta invada Kuweitul declarând *război sfânt* Occidentului.

1. Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, traducere din germană de Nora Iuga, Bucureşti, Editura Humanitas, 1996, p. 28.
2. *Idem*.
3. De referinţă în problematica mesianismului evreiesc este cartea lui Moshe Idel, *Mesianism şi mistică*, *ed. cit*. Întâlneşti aici şi o concisă exegeză a principalelor teorii referitoare la originea mesianismului. Una dintre ele ar fi „explicaţia prin traumatism istoric". Conform ei, asasinatele colective, pogromurile, expulzările şi opresiunile neîncetate au făcut cu putinţă apariţia unor *mesia* şi a unor *fenomene mesianice*. Bernard Mc Ginn (*Apocalyptic Spirituality*, Paulist Press, N.Y., 1979) este însă de altă părere. El minimalizează rolul contextului istoric şi social. Acesta poate fi cel mult o *ocazie*, un prilej de aducere la fiinţă a mesianismului, nicidecum o cauză a lui. „Ar fi fără îndoială mai corect să descrii personalitatea apocaliptică ca pe cineva care îşi face apariţia odată cu *trecerea crizei* (subl.n.), decât ca pe o persoană care se mulţumeşte să reacţioneze la o criză cu care e contemporan." (Moshe Idel, *op. cit.*, p. 16). Sociologia mesianismului reţine ca semnificativă şi ipoteza „existenţială" (Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford University Press, Londra, 1966). Conform acesteia, mesianismul, cu toate consecinţele sale sociale, ar da un *sens*, un rost istoriei oamenilor şi chiar unui Mesia. Investindu-şi cu sens eshatologic vieţuirea, viitorul Mesia îşi va transfigura efemera existenţă în eternitatea nemuririi sacre. În această marcă a înţelegerii mesianismului, Mesia devine *hermeneutul* prin excelenţă. Încearcă să înţeleagă sensul ascuns al timpului şi istoriei şi, plecând de aici, momentul redempţiunii. Anunţă apoi sensul descoperit întregii comunităţi. Faptul devine o terapie îndelung verificată şi absolut necesară în a întâmpina şi transfigura un eşec istoric sau o simplă neîmplinire.
M. Idel, dimpotrivă, crede că *speranţa* unei comunităţi este cea care ar face cu putinţă izbucnirile de natură mesianică. Fenomenul apocaliptic evreiesc din secolele VII-VIII ar fi fost o consecinţă a „speranţei" puse de evrei în victoriile arabe asupra creştinilor. De asemenea, mesianismul evreiesc al secolului XIII ar fi fost o reacţie provocată de aşteptarea împlinită a evreilor în raport cu cuceririle mongole din Europa şi bazinul mediteranean. În fond, nu este însă obligatoriu ca orice criză socială şi istorică să genereze mesianism. Traumatismul provocat de *Şoa* (holocaust) nu a suscitat evreului nici o atitudine mesianică. În schimb, crearea statului Israel a fost înţeleasă ca o *teofanie* a lui Iahve.

limbi şi a culturii tradiţionale evreieşti. După împlinirile lor, „Părinţii întemeietori" vor fi urmaţi acum de fenomenul social al *sionismului religios*. Pentru acesta, evenimentul politic şi istoric al timpului prezent este transfigurat de prezenţa miraculoasă a lui Iahve. Scopul este acum buna aşezare a evreilor sionişti în teritoriile ocupate. „Un mesianism religios evreiesc din ce în ce mai partizan îi urmează mesianismului realist al avangardei sionismului." [1]

Dincolo de faptul că statul Israel a fost creat de avangarda sionistă, încrederea în străvechile profeţii şi în venirea lui Mesia continuă să fie vie. În Ierusalimul de astăzi, există cartierul ultraortodox *Mea Şearim*, locuit de fiii supravieţuitori ai familiilor hasidice decimate în Europa secolului XIX. Adoptând o vestimentaţie tradiţională în plină modernitate (redingotă neagră, pălărie de fetru, capul ras şi acoperit la femei), ultimele vlăstare hasidice refuză actuala putere laică, recită psalmi şi declamă apocaliptic „timpuri de nenorocire şi deznădejde".

Spectaculoasa revenire în Israelul contemporan a spiritului tradiţionalist este explicată sociologic prin existenţa a numeroase familii de evrei ortodocşi, la care s-au adăugat şi evrei religioşi din emigraţie (fosta Uniune Sovietică, Europa de Vest, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut cu putinţă întrebări de genul: va apărea o versiune iudaică a integrismului oriental? Va constitui ea o autentică alternativă la modelul occidental? Avea, sau nu, dreptate Francis Fukuyama atunci când profeţea „sfârşitul istoriei" o dată cu democraţia occidentală şi cu înstăpânirea „Drepturilor Omului"? Doar un profet poate răspunde acum cu certitudine. Sociologul religiilor va formula doar ipoteze, va gândi situaţii *posibile*. Sigur ne pare a fi acum însă altceva. Faptul că revenirea spectaculoasă a vechilor tradiţii şi a sacralităţii originare nu mai poate fi pusă pe seama unor nemulţumiri politice sau sociale. Mai curând aş invoca – drept o posibilă argumentaţie – una dintre ideile esenţiale ale lui Mircea Eliade. Tradiţia şi sacralitatea unor seminţii, arată savantul român, nu pot fi niciodată extirpate definitiv. Pot fi doar maculate şi ocultate periodic. Pot fi chiar substituite de anumite surogate ale absolutului. Mai devreme sau mai târziu însă, ele vor reveni cu o mai mare amploare, chiar în condiţiile de limită ale unei societăţi.

Toate aceste ipostaze ale mesianismului modern reprezintă încercări – mai mult sau mai puţin întemeiate – ale comunităţilor tradiţionale neeuropene „de a reda vieţii un sens şi societăţii un fundament sacru" [2]. Este în joc o replică specială dată modernităţii occidentale întemeiată pe laicitate, raţionalism şi etatizare. Conform afirmaţiilor clare şi concise ale lui Henri Tincq, mişcările mesianice ale secolului XX „propun o alternativă la ideologia materialistă a Occidentului, modelului său de dezvoltare neoliberal şi care îi îmbogăţeşte pe cei bogaţi şi îi sărăceşte pe cei mai săraci; o alternativă religioasă şi la ateismul marxist, la «socialismul real», la «paradisul muncitorilor», devenit infernul libertăţilor în Uniunea Sovietică şi în ţările Europei de Est; o alternativă islamică la naţionalismul de tip marxist, mult timp dominant în ţările arabe; o alternativă, de asemenea, ultraortodoxă la ideologia laică în Israel sau în India; în fine, o alternativă integristă în interiorul Bisericii catolice, la «ideologia» schimbării născută la conciliul Vatican II (1962-1965) care a modernizat creştinismul" [3].

Sociologia religiilor a lui Joachim Wach constituie, în acest sens, o lectură clasică şi esenţială pentru autentica înţelegere a mesianismelor moderne, a ideilor religioase şi a mecanismelor sociale care le-au făcut pe acestea cu putinţă.

---

1. Alain Dieckoff, *Les politiques de Dieu. Sionisme, messianisme et tradition*, Paris, Seuil, 1993.
2. Henri Tincq, *Exacerbarea extremismelor religioase în lume*, in Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 697.
3. *Ibidem*, p. 698.

*

4-5. *Vizionarul şi ghicitorul*. Sunt alte două tipuri de autoritate religioasă ce reţin atenţia lui Joachim Wach. Primul este analizat comparativ cu profetul. Wach îl înţelege pe acesta ca pe un precursor al profetismului. Charisma vizionarului – ca şi cea a profetului – se întemeiază pe o experienţă religioasă autentică, „dar mai puţin creatoare". Amploarea socială a vizionarului este mai puţin relevantă. Ea se circumscrie sociologic la nivelul grupurilor mici. Are însă rostul de anunţa venirea viitorului profet. Vechiul Testament conţine, în acest sens, o întreagă listă a vizionarilor care l-au anunţat pe Mesia : Samuel, Balaam, Debora, Amos, Isaia, Ieremia. Toţi au fost mesageri sau însoţitori al lui Iahve însuşi. Vizionarul vechii Grecii se putea regăsi sub chipul *mantisului*. Prin el Zeus însuşi vorbea, se exprima pe sine ca zeu. Pythia, preoteasa templului din Delphi, devine un exemplu clasic de prim hermeneut al zeului, în istoria şi hermeneutica religiilor.

Ghicitorul, ca autoritate sacră, este specialistul în *arta divinaţiei*. Polinezienii, mexicanii, chinezii, sumero-babilonienii, etruscii, grecii şi romanii i-au consacrat un loc privilegiat în ierarhia sacră a societăţii. Deşi charisma era, la origine, de ordin personal, „ea se transformă cu uşurinţă şi în mod regulat în instituţie" (*infra*, p. 226). Specialitatea ei era acum aceea de a răspunde la „întrebările ce sunt puse de indivizi şi grupuri" (*idem*). *Ghicitorul lui Joachim Wach este ipostaza teoretică a magicianului*. Spre deosebire de magician, care privilegiază doar aspectele practice, ghicitorul „îşi bazează explicaţiile pe o vedere sau o «teorie» generală a cosmosului, care pretinde a stabili o corespondenţă între domeniul uman şi domeniul divin" (*idem*), pe înţelegere. Observăm că sociologul german răstoarnă raportul clasic dintre magician şi ghicitor. Astfel, ghicitorul încetează a mai fi ipostaza simplistă şi profană a magicianului. Dimpotrivă – sub chipul anticului divinator –, el stăpâneşte o cunoaştere iniţiatică a misterelor lumii şi universului.

*

6. *Magicianul*. „Povestirile călătorilor, ale misionarilor şi antropologilor ne-au furnizat o enormă documentaţie asupra naturii şi rolului magicianului în societăţile primitive." [1] Bibliografia asupra magiei tradiţionale este astăzi suficient de bine prezentată. Mai semnificativă îmi pare a fi – dincolo de textul lui Wach – fenomenologia contemporană a magiei. Ea te întâmpină cu un amestec baroc de rituri şi tehnici meditative, de credinţe şi practici cel puţin stranii. Magia postmodernă continuă să privilegieze „forţele", „vibraţiile", „energiile". Locurile în care ele îşi fac simţită prezenţa sunt acum altele : cristalele, piramidele, copacii mari. Spaţiul privilegiat este însă mentalul omenesc. „Jocurile minţii", asemenea programului unui imens computer, modifică imaginea lumii, dezvăluindu-i totodată şi esenţa sa ludică [2]. Această lume se arată a fi o creaţie magică a unei imense iluzii (M^3y^3, în filosofia indiană). Esenţa ei este jocul, cel prin care Creatorul acestei lumi, din naivitate sau maliţiozitate, se recunoaşte pe sine drept demiurg.

Magicianul contemporan mai poate fi regăsit sub chipul „şamanului" din curentul *New Age*. Deşi vine din ţinuturile vechi, tradiţionale, totuşi practicile sale sunt acum „deconectate de la sistemul de semnificaţii din cadrul comunitar în care îşi au, în mod tradiţional, locul" [3].

1. Marcel Mauss, Henri Hubert, *Teoria generală a magiei*, *ed. cit*, pp. 316-317.
2. Semnificative sunt, în acest caz, ultimele texte ale lui I.P. Culianu. Magia minţii este cea care face cu putinţă crearea unor universuri paralele şi a unor realităţi stranii. Tehnicile meditative, rugăciunile şi extazul nu ar fi, în acest caz, decât nişte chei speciale de acces la tainele mentalului omenesc... Magia lumilor create de mintea omenească sau de computere ascunde golul nefiinţei ce se adăposteşte în orice colţ al acestei lumi. Paralelă între lumea computerelor şi cea a tehnicilor tantrice apare astfel perfect îndreptăţită.
3. Françoise Champion, *Spirit religios difuz, eclectism şi sincretism*, in Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 720.

Din practici sacre, tehnicile magice ajung astăzi a fi doar mijloace de divinaţie sau vindecare. Rezultatele lor pot fi verificate, cuantificate, legitimate ştiinţific. Faţa ultimă a magiei contemporane este însă cea *ecologică*. Legătura perfectă dintre om, mediul ambiant şi natură ajunge a fi invocată în cuprinsul discursului ecologist. S-a ajuns până acolo încât comunitatea actuală a magicienilor nu mai privilegiază trăirea şi simţământul sacru, ci „noua alianţă” dintre om şi natura înconjurătoare, care încearcă din nou să şi-l apropie.

*

7. *Sfântul*. Rezerva pe care o formulează Wach atunci când studiază sociologic acest tip special de autoritate religioasă este următoarea : sfinţenia devine cu totul irelevantă dacă este circumscrisă doar spaţiului creştin, în special romano-catolic. Ea cuprinde, de fapt, întreaga viaţă religioasă, de la vechiul Orient, trecând prin toate comunităţile tradiţionale şi ajungând la creştinismul ortodox. Ceea ce îi diferenţiază pe sfinţii din întreaga lume este nu atât o conjunctură socială ci, mai degrabă, o anume „întâmplare destinală” (Ştefan Afloroaei). „Biografiile multor sfinţi vorbesc despre o «convertire» decisivă. El trăieşte comuniunea cu Divinitatea într-un mod deosebit de intens.” (*infra*, p. 228). De aceea nu există o viaţă a *sfinţilor*, ci numai una a *sfântului*. Fiecare îşi trăieşte destinal şi *cu totul altfel* întâlnirea cu sacrul [1]. Ceea ce îi poate însă aduna împreună este – din punct de vedere social – un anume tip de *autoritate*. Combinată (uneori) cu o sărăcie şi penitenţă asumate, autoritatea sfinţilor „îşi găseşte expresia socială fie în cercurile sau grupurile uniţi prin charisma personală a şefului”. În afara ei, sfântul devine anonim sau ascuns.

Două categorii de sfinţi par a-l reţine în mod deosebit pe Joachim Wach. Prima ar fi cea a *sfinţilor martiri*. A doua cuprinde pe *sfinţii ascunşi*. „Ideea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinţei, nu se limitează numai la domeniile marilor religii monoteiste” (*infra*, p. 228). Sub forme diferite, ea se regăseşte în întreaga istorie religioasă a umanităţii. Oriunde este prezent, *martirajul* devine fie o cale a lumii spre cer, fie o mijlocire între lumea de aici şi zeul celei de dincolo. Parabola apostolului irlandez descrisă de Denis de Rougemont [2] devine emblematică pentru condiţia martirului. Despre ce este vorba ? Unul dintre apostolii primelor veacuri a încercat să creştineze ţinuturile păgâne din Alpii elveţieni. Le-a vorbit făpturilor locului despre Tatăl ceresc, despre Fiul său rătăcitor, permanent răstignit şi înviat. A cuvântat însă cu o patimă aparte despre *martir*, ca cel mai bun mijlocitor pe care l-ar avea ei pe lângă Zeul creştin. Oamenii locului – de altfel, cucernici păgâni – l-au ascultat nu fără o anumită uimire, dar şi cu o decentă atenţie. Totul era nou pentru ei. Scena discursului lui Dionisie în Areopagul grec se repeta. Mai mult, ea sfârşeşte prin a deveni emblematică pentru orice martir creştin, inclusiv pentru cel irlandez. Ţăranii elveţieni l-au ascultat, l-au crezut atât de mult, încât – în cele din urmă – l-au ucis. Prin moartea lui însă ei au devenit creştini. În schimb, l-au „ajutat” pe apostol să devină martir. Martirajul – drumul prin moarte – reprezintă astfel apogeul apostolatului. Nimic nu poate convinge mai mult decât asumarea propriului sacrificiu.

Cealaltă categorie de sfinţenie avută în atenţie de Joachim Wach este cea a *sfinţilor ascunşi*. În volumul colectiv *The Messianic Idea in Judaism*, Gershom Scholem stabilea originea ideii de sfânt – în înţelesul de om ascuns – în versetul 25 al capitolului 10 din

1. Asupra inefabilei şi unicei revelări a sacrului s-a oprit, printre alţii, Rudolf Otto. Semnificative sunt textele sale, *Sacrul. Despre elementul iraţional din ideea divinului şi relaţia lui cu raţionalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj, 1992 ; *Mistica Orientului şi mistica Occidentului*, traducere de M. Grădinaru şi Fr. Michael, Editura Septentrion, Iaşi, 1993.
2. Denis de Rougemont, *Partea Diavolului*, traducere de Mircea Ivănescu, Bucureşti, Editura Anastasia, 1994.

Cartea pildelor lui Solomon: „iar dreptul este ca o temelie neclintită a lumii". Numai temeiul necunoscut poate asigura permanenţa unei lumi, a unei creaţii. Temelia cunoscută, în schimb, devine prin aceasta şi anulată, distrusă. De aceea este necesar *ezoterismul*, cel care face cu putinţă ca lumea sfinţilor să existe. Sfântul este, altfel spus, „temelia neclintită" şi ascunsă a lumii. Sociologia religiilor reţine şi exegezele întemeiate pe existenţa unui *număr exact* de sfinţi ce ar face cu putinţă viaţa lumii. Astfel, în Geneza 18, 18, Iahve îl asigură pe Abraham că *nicicând* lumea nu va fi lipsită de prezenţa a 30 de oameni înţelepţi, asemenea bătrânului profet. Ideea va fi reluată şi în scrierile târzii ale secolului IV după Christos, invocându-se acum numărul sacru al celor 36 de înţelepţi ce susţin lumea. Numărul 36 este încărcat de o sacralitate universală. El nu este străin nici tradiţiilor precreştine (egiptene, greceşti, asiro-babiloniene). Mistica iudaică îl reţine sub sintagma „drepţi ascunşi" (*nistar*)[1]. Nimeni nu ştie cine sunt, toţi ştiu însă că ei există. Ascunderea devine însăşi condiţia lor de a fi. La limită, aceşti sfinţi devin făpturi ascunse chiar şi pentru ei înşişi! Dezvăluirea identităţii lor ar echivala cu trecerea în nefiinţă. Printre ei – cred încă iudeii – s-ar afla însuşi Mesia. Doar decrepitudinea şi nepăsarea timpului nostru îl fac *ascuns*, cu neputinţă de recunoscut.

La rândul său, universul sacru al islamului invocă tradiţia celor 4.000 de sfinţi necunoscuţi. Hujwiri, mistic persan din secolul al XI-lea, în lucrarea sa *Dezvăluirea celor învăluite* se referă la vechii maeştri sufiţi care nu se cunoşteau între ei şi poate nici de ei înşişi! Motivul celor patru mii de sfinţi este reluat şi de Itries Shah în *Sufismul* (1971). Suflete loiale, bunătate întruchipată, blândeţe a figurii şi tonului, sfinţii ascunşi trăiesc neştiuţi de nimeni, nici chiar de ei înşişi. Rămân însă în anonimatul lor modele de viaţă cu totul independente de lauda şi blamul celor mulţi. „Numai în mod excepţional şi pentru binele Bisericii Sale, îngăduie Dumnezeu ca sfinţenia unuia dintre fiii Săi să devină manifestă şi să genereze un cult (...). În mod normal, sfinţii rămân ascunşi ochilor noştri (...) şi lumea nu subzistă decât datorită lor."[2] Societatea însăşi n-ar putea funcţiona fără unitatea şi coeziunea interioară pe care i-o asigură sfântul. Aureliu Augustin a gândit chiar o cetate a sfinţilor şi a lui Dumnezeu (*De civitate Dei*). Ieşirea din ascundere, abandonarea anonimatului va avea loc o dată cu *Sabbatul sfinţilor* – prolog al celei de-a opta zile şi al survenirii Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ.

Abia atunci spusele pauline referitoare la sfinţenie ca ideal al omului deplin se vor împlini. Deocamdată sfântul rămâne o figură alogenă, cu totul străină acestei lumi. „Tu Solus Sanctus" (Numai Dumnezeu este sfânt), scrie în Apocalipsă 15, 4. Omul devine sfânt doar prin participare sinergică la realitatea ultimă. Sfinţenia nu face altceva decât să anuleze imensa distanţă dintre creatură şi Creator. În acest sens, Paul Evdokimov, în *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, arată limpede că semantica termenului de sfinţenie sugerează dislocarea distanţei dintre om şi zeul său. Cei doi se pot regăsi împreună sub chipul sfinţeniei. Sfântul, spre deosebire de *mire* sau *pelerin*, transfigurează condiţia umană, trăind în sine însuşi realitatea prezenţei lui Dumnezeu (N. Ionescu). Aceasta îl conţine, conţinând-o, cum ar spune Aureliu Augustin. Riscul este enorm, fiind egalat doar de starea beatifică a sacralizării. Sfântul pătimeşte ispita orgoliului ultim, acela de a se crede el însuşi zeu. În această ipostază, scrie Nae Ionescu în *Metafizica* sa, mai aproape de mântuire s-ar afla făptura păcătoasă care trăieşte cu conştiinţa păcatelor sale. „A te crede prea tare este un păcat mai mare decât a te crede prea slab." A fi tare te poate duce pe calea înfruntării lui Dumnezeu, a fi prea slab este condiţia situării pe un drum care ocoleşte supremul păcat, cel al ispitirii Sfântului Duh.

1. „În fiecare generaţie – aşa sună o veche mărturie din epoca talmudică – există treizeci şi şase de oameni drepţi, pe care se bazează toată alcătuirea lumii" (Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, *ed. cit*, p. 11).
2. Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, Iaşi, Editura Institutul European, 1996.

*

Sociologia sfinţeniei privilegiază nu atât aspectele metafizice cât, mai curând, tipul de socializare pe care sfântul îl face cu putinţă. După mai mulţi autori, el s-ar întemeia pe *miracol*. Relicvele sfinţilor de pretutindeni săvârşesc minuni neaşteptate, fapt care adună sub semnul supremei devoţiuni un imens grup al credincioşilor. Există mai întâi miracolul, apoi se constituie grupul credincioşilor. Cred că un asemenea tip de lectură făcută sfinţeniei este cel puţin superficială. De ce ? În primul rând, pentru că sfântul adevărat nu caută niciodată să facă din miracolele săvârşite un scop în sine. Grupul devoţional dacă există, trebuie să se întemeieze nu pe miracolul săvârşit, ci pe credinţa (ne)mărturisită. Miracol şi credinţă sunt două realităţi care pot foarte bine să nu se întâlnească. Mai exact, miracolul nu trebuie să devină un început şi un argument al credinţei, ci doar o formă de „concesie acordată de îndurarea divină slăbiciunii credinţei de care dau dovadă cei mai mulţi dintre oameni în conformitate cu cuvântul lui Christos : «Fericiţi cei care cred fără să fi văzut»" [1]. Adevărata credinţă nu se întemeiază pe miracol, pe argumente sau pe dovezi ale raţiunii. Dacă ar fi aşa, atunci am avea de a face cu credulitatea şi nu cu credinţa. Ultima cunoaşte ca expresii absurdul, hilarul, groaznicul, tocmai pentru că se are în atenţie misterul ultim. Omeneşte, acestuia nu i se pot găsi expresii analoage mai potrivite decât cele menţionate.

Miracolul şi credinţa nu sunt însă singurele motive luate în atenţie atunci când gândim sociologic sfinţenia. Mai poate intra în jocul social şi *mormântul sfântului*. Exemplară îmi pare a fi, în acest sens, analiza lui Peter Brown. Cultul sfinţilor, după acest autor, apropie pământul de un cer al lui. Pământul – în ipostaza mormântului sacru – devine transfigurat. Tocmai de aceea el „a devenit accesibil tuturor şi s-a transformat într-un centru al formelor de ritual comune întregii comunităţi" [2]. Fenomenul devine de o mare amploare în creştinism o dată cu secolele III-IV. S-a scris chiar despre *proprietatea publică* a mormântului şi despre *privatizarea sfinţilor*. Aceste expresii ale discursului economic sunt cu totul deplasate pentru analiza unor realităţi sfinte. Dincolo de aceasta, ele numesc însă fenomene creştine reale ale timpului de început. Mormântul „s-a putut extinde spre a adăposti un martir şi a scoate astfel un mormânt sfânt, fie direct, fie indirect, în afara comunităţii creştine şi a-l aduce în sfera unei singure familii" [3]. Numele unui sfânt devine astfel şi blazon al unei familii. Mormântul acestuia va fi revendicat – dincolo de puterea comunităţii – doar de o singură familie. Aceste realităţi sunt pertinent şi minuţios prezentate de Peter Brown şi nu pot fi ignorate de nici o cercetare sociologică.

Analizând, pe bază de texte, realitatea creştină a primelor secole, un alt fapt se impune sub semnul evidenţei. Este vorba de săraci şi de femei, categorii care stau cel mai clar sub semnul coeziunii sociale a sfinţeniei creştine. Poate că era singura lor cale de a căuta o justificare suferinţelor lumeşti şi o încercare de a le găsi împlinirea în lumea de dincolo. Totuşi, cultul sfinţilor nu a reţinut – indiferent de timpul său – doar pe femei şi pe ultimul sărman. Prin mijlocirea lui, întreaga comunitate avea posibilitatea – cel puţin o dată pe an – să se privească pe sine însăşi în oglindă, direct, nemijlocit. Distanţa comunităţii faţă de ea însăşi, defardarea şi privirea chipului gol, era o terapie sigură şi îndelung exersată. Iată un exemplu semnificativ : de ziua Sfântului Hippolit, Roma întreagă peregrina la mormântul acestuia. „Patricienii şi mulţimea plebee se amestecau, umăr la umăr, deoarece credinţa şterge diferenţele de origine." [4] Anulând distanţele sociale şi ierarhiile, sfântul adună în jurul său totul : săraci, năpăstuiţi, bicisnici şi nevolnici, dar şi femei, bătrâni sau aristocraţi. Aşa cum arată Brown, cultul sfinţilor a însemnat „o caldă speranţă de

---

1. René Guénon, *Sfântul Bernard*, in *Viaţa şi lucrările câtorva mari sfinţi în viziunea unor comentatori celebri*, traducere de Ion Papuc, Bucureşti, Editura Crater, 1994, pp. 51-52.
2. Peter Brown, *Cultul sfinţilor*, traducere de Doina Lică, Timişoara, Editura Amarcord, 1995, pp. 20-21.
3. *Ibidem*, p. 43.
4. Prudentius, *Periste phanon*, 11, 191-192.

solidaritate pierdută şi de ridicare a unor bariere sociale existente în comunităţile creştine din lumea mediteraneană"[1]. Faptul este reţinut şi convingător argumentat şi de Alphonse Dupront. După autorul francez, „societatea pelerinului este o societate amestecată, deci o societate eminamente unită, în care vârstele, sexele, ierarhiile şi chiar clericii şi laicii coexistă într-o comuniune eterogenă"[2].

Toată această socializare determinată de cultul sfinţilor se întemeiază şi pe *potentia* acestora. După Brown, ea poate fi structurată într-un model *vertical* şi în unul *orizontal*. Primul propune dependenţa sacră şi în acelaşi timp socială a celui vindecat de Biserica unde se află nevăzutul *dominus*. Modelul orizontal al puterii de cult prezintă eterna relaţie stabilită prin „fire liliputane ale tradiţiilor difuze şi aparent nelimitate ale propriului mediu"[3]. Este deci o relaţie care pune accentul pe *mediul social* şi, mai puţin, pe însemnele prezente ale transcendenţei. Grigore din Tours prezintă în scrierile sale antinomia celor două modele sub forma perechii *reverentio-rusticitas*. Primul termen reprezintă respectul şi veneraţia adevăraţilor creştini faţă de calendarul sacru, de mormintele şi relicvele sfinte. Din punct de vedere social, aceştia pot fi regăsiţi – scrie Brown – în rândul celor educaţi şi elevaţi spiritual. Ei formau elita culturală a timpului. Invers, *rusticitas* numea – în accepţiunea autorilor creştini – vulgul, mojicul, fiinţa împuţinată a unui timp trăit sub semnul crepusculului. Sociologic, *reverentio* definea zonele aflate sub semnul unei depline socializări, în virtutea unui stil de viaţă motivat de „rafinamentul urban şi aristocratic". Culoarea acestor realităţi este prezentată de erudiţii creştini ai primelor veacuri sub o aură aproape serafică. Nu acelaşi este discursul păstrat atunci când se are în atenţie comunităţile mari, rustice. Printr-un „inteligent" şi argumentat refuz de a înţelege şi a accepta şi *altceva* decât spiritualitatea creştină, scriitorii creştini ai primelor veacuri stigmatizau *rusticitas*-ul. El era locul blestemat al cultelor şi ritualurilor păgâne, al unor legături magice între om, natură şi cosmos[4].

Sunt toate acestea argumente ce se doresc *inspirate* de lectura paginilor lui Joachim Wach consacrate sfântului ca tip de autoritate socială şi religioasă. Ele pot fi acceptate drept note însoţitoare pentru o mai completă inteligibilitate a textelor sociologului german. Imaginile create pot fi, de asemenea, argumentate cu ipostaze sociale ale cultului românesc al sfinţilor. Încercarea aceasta depăşeşte, credem, limitele unui simplu studiu introductiv. Ea poate face obiectul unei viitoare cercetări.

*

8. *Preotul*. Simpla numire a acestui tip de autoritate trimite pe lectorul valah la înţelesul creştin al preoţiei. De fapt, ea depăşeşte orice tradiţie umană şi consacrare profană.

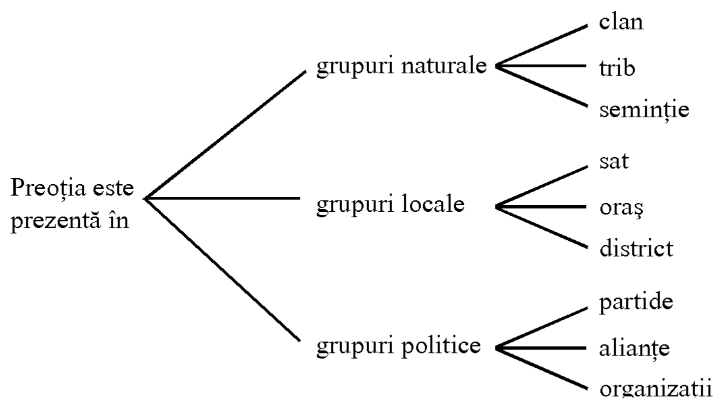
---

1. Peter Brown, *op. cit.*, p. 52.
2. Alphonse Dupront, *Pèlerinages et lieux sacrés*, in *Mélanges F. Braudel*, Privat, Toulouse, 1973, vol. II, p. 201.
3. Peter Brown, *op. cit.*, p. 122.
4. Sfântul Martin este numai unul dintre autorii care au atacat şi anatemizat acele locuri în care *sacrul* şi *natura* se întâlnesc. Sub semnul acestor verdicte ultime, au fost tăiaţi arborii sacri şi împrăştiate procesiunile. Tehnicile sacre de divinaţie a naturii au fost şi ele trecute sub semnul diabolicului şi blasfemiate. Apariţia *calendarului creştin* poate simboliza această violentă ruptură dintre magie şi creştinism. Timpul încetează a mai fi măsurat după „rotirea lentă a soarelui, lunii şi planetelor pe cer". Repere temporale devin acum „morţile indivizilor importanţi", în special ale sfinţilor. Dispar şi străvechii zei greceşti care prin cultele lor mascau diferenţele „dintre sate şi graniţele dintre terenul cultivat şi cel necultivat. În toată Spania, ele mascau punctele critice din ecosistem – punctele de contact cu alte lumi." (William A. Christian, Jr., *Person and God in a Spanish Valley*, Seminar Press, New York, 1972, p. 181). Faptul ruperii religiilor monoteiste de cultele ancestrale este însă mult mai vechi. După Mircea Eliade, Moise şi profeţii se fac „vinovaţi" de desacralizarea cosmosului. Religia cosmică întemeiată pe sacralizarea naturii, pe hierogamie şi orgie nu spunea nimic primilor iudei. Prin urmare, distrugând templele şi anatemizând ritualurile, profeţii iudei au alungat toţi zeii din Cosmos. Locurile vacante au revenit în totalitate veterotestamentarului Iahve.

După Paul Evdokimov, „puterea sacerdotală este insuflată de Christos celor doisprezece apostoli” [1]. Prin mijlocirea lui Isus, ea va face cu putinţă preoţia creştină. Aşa poate fi citit fragmentul neotestamentar din Ioan 15, 16 : „Nu voi M-aţi ales pe Mine ci Eu v-am ales pe voi şi v-am rânduit”. Realitatea sacră, neobişnuită a preoţiei este anunţată şi în anumite texte veterotestamentare. Astfel, după Evrei 7, 3, preoţia este „fără tată, fără mamă, fără neam”. Le cuprinde pe toate, depăşindu-le şi justificându-le în economia mai înaltă a cerului.

Tradiţia creştină aduce cu sine două tipuri de preoţii. Primul tip este acela al *preoţiei împărăteşti*. El este reprezentat de Mântuitorul însuşi. Ungerea este calea de consacrare a *preoţiei împărăteşti* ; „Christos este singurul preot prin ungere”, arată Evdokimov. Ceilalţi sunt doar preoţi prin *hirotonire*. Exemplul care poate fi invocat aici este cel al sfinţirii unui episcop. În acest ultim caz, charisma funcţionează diferit. Ea nu mai este însoţită prin *ungere*, ci prin *participare*. În timpul consacrării, episcopul urcă treptele cele mai înalte de ierarhiei, iar ceilalţi sacerdoţi – simbolizând mulţimea din jurul Mântuitorului – rămân undeva jos. Este astfel reactualizat modelul originar al consacrării preoţiei de către Isus. El devine pentru întregul creştinism unicul *model exemplar*.

Din punct de vedere sociologic, Wach afirmă dintru început că „autoritatea preotului depinde de charisma funcţiei sale” (*infra*, p. 230). Ea există în urma *consacrării*. Viitorul preot ajunge a fi „un mediator între Dumnezeu şi om”. Legătura o mijloceşte întotdeauna sub semnul *instituţiei sacerdotale*. Acesta din urmă nu se identifică cu charisma propriu-zisă a preotului : „Instituţia sacerdoţiului este inferioară comparativ cu marile tipuri de charismă personală, însă, de-a lungul istoriei, charisma preotului este cea mai bogată dintre activităţile specific religioase” (*infra*, p. 230). Ultima precede în multe spaţii istorico-simbolice instituţia sacerdotală. Nu poţi vorbi de aşa ceva în cuprinsul comunităţilor vechi, tradiţionale. Totuşi, charisma preotului există. „Deseori, în condiţiile civilizaţiilor primitive, capul familiei este cel care funcţionează ca «preot»” (*infra*, p. 232). Alterori, preotul mai putea fi regăsit în ipostaza socială a şefului de clan sau trib, a regelui dintr-o seminţie sau dintr-un popor [2]. Joachim Wach propune o tipologie specială a grupurilor care cuprind, toate, anumite tipuri şi ordine speciale de preoţii :



1. Paul Evdokimov, *Ortodoxia*, traducere de Irineu Ioan Popa, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996, p. 179.
2. Un text esenţial care poate fi invocat ca argument în favoarea acestei idei este cel al lui Marc Bloch, *Regii taumaturgi*, lucrare a cărei variantă românească urmează să apară la Editura Polirom, Iaşi.

Întotdeauna, dincolo de grupul social de apartenenţă, preotul a avut drept scop „sistematizarea miturilor şi a doctrinei, formularea simbolurilor credinţei, reunirea, redactarea şi codificarea sfintelor scrieri” (*infra*, p. 233). Acestea sunt însemnele originare şi universale ale funcţiei sale.

III. *Histrionismul contemporan şi „Religiile paralele”*

Timpurile moderne – lecturate de Joachim Wach în *Sociologia religiei* – vin cu anumite nuanţe şi diferenţe faţă de preoţia clasică. „Progresul specializării şi al diferenţierii profesionale din perioada modernă, şi deci secularizarea generală, a făcut ca sacerdoţiul sau slujitorii săi să piardă enorm din prestigiul şi autoritatea lor. Una după alta, funcţiile au fost restrânse ; în viaţa modernă, religia tradiţională – în Occident şi în Orient – şi-a pierdut puterea de integrare ; astfel, acolo unde autoritatea preotului nu a fost slăbită, ea s-a văzut din ce în ce mai limitată la anumite grupuri din interiorul comunităţii mai vaste.” (*infra*, p. 235). Altfel spus, societatea a început să stea tot mai puţin sub semnul sacrului şi tot mai mult sub cel al laicizării şi indiferenţei religioase.

*

Desacralizarea lumii moderne anunţată, printre alţii, şi de Joachim Wach a determinat nu neapărat o societate atee. Aceasta, în fond, ar fi de neconceput. Ea este o contradicţie în termeni, după cum arăta Mircea Eliade. Dacă, prin absurd, sacrul ar fi extirpat dintr-o societate, aceasta ar pieri, sau generaţiile ei târzii s-ar sinucide din plictis, neurastenie sau insuportabilă osteneală. În locul societăţii tradiţionale, clar structurată religios în virtutea unor tipuri de autoritate, apare acum un *histrionism* al „religiilor paralele”.

Acest amestec baroc de credinţe şi ritualuri cu care te întâmpină timpul postmodern este şi o urmare a *dezinstituţionalizării creştinismului*. Limitându-se autoritatea preotului, „lectura Bibliei nu se mai face într-o experienţă de credinţă comună ; nu mai este supusă controlului unei comunităţi de credincioşi şi nici măcar nu mai are loc sub autoritatea unui comentator ecleziastic care – aşa cum se întâmpla odinioară – i-ar fi dat adevăratul sens. *Biblia* este deschisă tuturor interpretărilor şi reinterpretărilor ştiinţifice, sociale – făcute de artişti, publicişti – sau strict individuale” [1]. Nici una nu pare a fi mai adevărată decât cealaltă.

Interpretările comune şi literale ale *Bibliei* au făcut cu putinţă, în S.U.A., o hipertrofiere a *evanghelizării* sub toate formele sale protestante. Cred că autoritatea unor tipuri clasice religioase analizate de Wach în *Sociologia religiei* se transferă acum „în grupuri restrânse de rugăciune şi de misiune evanghelizatoare” [2]. Predicatorul teleevanghelist, folosindu-şi cu abilitate şi eficienţă charismele, anatemizează avortul şi homosexualitatea, practică vindecarea numită de el miraculoasă sau slujba de exorcizare. Îl poţi recunoaşte cu uşurinţă prin exhibiţionismul credinţei şi rugăciunii, prin sentimentalismul fad şi incult al predicii săvârşite oriunde, oricum şi adresată democratic tuturor.

După Michel de Certeau, creştinismul contemporan se regăseşte doar sub forma unor fragmente de cultură. În rest, el poate fi întâlnit – crede Certeau – sub chipul activităţilor pedagogice, filantropice, care continuă de fapt clasicul misionarism al străvechilor sacerdoţi. În S.U.A., practica religioasă nu a dispărut, pentru că reprezintă o garanţie a responsabilităţii sociale. Astfel, ea nu ar mai spune nimic omului modern. În Franţa contemporană, „importanţa socială a Bisericii” devine evidentă la nivelul componentelor politice specifice grupurilor electorale.

---

1. Françoise Champion, *op. cit.*, p. 704, in Jean Delumeau, *op. cit.*
2. Henri Tincq, *op. cit.*, p. 677, in Jean Delumeau, *op. cit.*

Cercetările sociologice franceze recente dezvăluie o scădere a subiecţilor practicanţi : o neîncredere crescândă în Înviere şi în Dumnezeul personal. Faptul nu se consumă în favoarea ateiştilor. Numărul acestora rămâne relativ constant [1]. Mai curând, revin în actualitate motive sacre mult timp stigmatizate de creştinismul instituţionalizat : supraveiţuirea şi nemurirea de după moarte, tehnicile de magie neagră, miracolele etc. Unele îmbracă haina creştinismului instituţionalizat. Acesta ajunge a fi din acest motiv foarte *difuz*. Rămânând adepţi oficiali, formali, ai unei confesiuni, ei încearcă nu să-şi interiorizeze revelaţiile sacre, ci dimpotrivă, să-şi păstreze în timp un reper de identitate. Mai exact, riturile de trecere (botezul, cununia, nunta) adună mai multe generaţii ale aceleiaşi familii, reactualizând trecutul şi făcând cu putinţă înscrierea unei istorii familiale în eternitate.

Alexandrinismul religios al timpului modern cuprinde, după Raymond Lemiaux [2], patru tipuri principale : elementele de creştinism clasic, elemente cosmice, Eul sublimat şi universul valorilor reificate (dragostea, libertatea, pacea). Toate se întemeiază pe experienţă. În funcţie de ea, aceste *ideal-tipuri* weberiene îşi îndreptăţesc, sau nu, existenţa. Deviza timpului prezent pare a fi : „Nu crede, experimentează ! ” Reflexul spiritului scientist şi al individualismului este mai mult decât evident.

Personal, îmi asum o distanţă şi o rezervă faţă de aceste concluzii radicale. De ce ? Pentru că nu sunt convins de faptul că simpla *analiză statistică* a unor variabile (frecventarea Bisericii, lectura textelor sacre, ritmul de cumpărare a cărţilor religioase, completarea unui chestionar) ne poate îndreptăţi în formularea unor afirmaţii atât de categorice. Continuu să cred în ideea lui Mircea Eliade, conform căreia sacrul nu poate fi extirpat din realitatea omenească. El continuă să fiinţeze camuflat în jocurile cotidianului. *De aceea sociologul ar fi mai îndreptăţit să cultive, în primul rând, o hermeneutică a mentalităţilor sociale şi nu o simplă analiză statistică.* Nu există nici un risc de neştiinţificitate, cum ar crede anumiţi autori. Vreau doar să remarc nu excluderea analizelor cantitative, ci *continuarea* şi *desăvârşirea* lor printr-o interpretare profundă pe măsura temei alese. Formalismul şi caracterul descriptiv al unor texte de sociologie a religiilor au fost cu putinţă avându-se în vedere şi strălucitorul eşec al teologilor secolului XX. După Mircea Eliade, aceştia n-ar fi fost la înălţimea timpurilor moderne. Mai exact, nu au reuşit să dea o *justificare religioasă* faptului tehnic şi industrial al epocii contemporane. Ştim din istoria şi sociologia religiilor că vechile tehnici ale agriculturii şi ale metalurgiei erau dublate de un simbolism sacru, de mituri specifice şi de ritualuri religioase. Nimic din toate acestea în acest secol dominat de o sofisticată tehnologie şi de o lume inepuizabilă a calculatoarelor. Ştiinţa trăieşte un permanent divorţ faţă de spiritualitatea religioasă. Paradoxal, acesta a fost anulat doar în ceea ce priveşte relaţia ştiinţelor exacte (fizica cuantică, ştiinţa computerelor etc.) cu religia. Mă refer la apropierile pe care marii fizicieni ai acestui secol le-au făcut între teoria fizicii şi misticile orientale, de exemplu. Ei bine, sociologia, psihologia, ştiinţele umaniste, în general, continuă să stea sub ubicuitatea mitului scientist şi a legii obiectivităţii.

Joachim Wach face o fericită excepţie de la regula amintită. Devine astăzi, la acest sfârşit de secol, un minunat exemplu al modului nou în care trebuie gândită, făcută şi interpretată sociologia religiilor.

Nicu Gavriluţă

---

1. Pentru Franţa contemporană, semnificativ este şi studiul lui Y. Lambert, *Le catholicisme à la croisée des chemins*, in *Sortie des religions. Retour du religieux*, L'Astragale, 1992.
2. R. Lemiaux, *Le catholicisme québécois : une question de culture*, in „Sociologie et Sociétés”, numărul *Catholicisme et société contemporaine*, nr. 2, 1990.

Cuvânt înainte

Introducerea în sociologia religiei (*Einführung in die Religionssociologie)*, pe care autorul a publicat-o mai întâi în limba germană, s-a bucurat de o primire favorabilă. Această primire, precum şi dorinţa autorului de a pregăti o schiţă în limba engleză pentru cursurile sale de sociologie a religiei, ţinute la o universitate americană, l-au determinat să îşi continue eforturile. Prezentul rezumat are deci scopul de a servi drept bază de pornire pentru cursuri, de unde şi caracterul său concis.

Anumite probleme, înrudite cu cele abordate de noi, sunt studiate din perspectivele oferite de teologia sistematică şi istorică, ştiinţa religiei, teoria politică, în ştiinţele sociale, filosofie, filologie şi antropologie. Specializat nu în ştiinţele sociale, ci în religie, autorul are convingerea că este de dorit a se arunca o punte deasupra abisului care mai separă şi astăzi studiul religiei de ştiinţele sociale, sarcină în îndeplinirea căreia antropologia culturală va trebui să joace un rol important. El îşi consideră contribuţia mai degrabă drept o modestă încercare de sintetizare, decât un inventar ce se pretinde a fi exhaustiv.

Pe autor l-a ajutat experienţa personală în mod deosebit, pentru a înţelege importanţa vitală şi semnificaţia religiei ca factor integrant al societăţii umane şi să îşi dea seama de rolul ei în criza care afectează astăzi atât civilizaţia orientală, cât şi cea occidentală. În pofida existenţei unor studii preliminare şi a numeroase monografii scrise de savanţi eminenţi, prezentul eseu îşi propune o expunere a propriei metodologii. Autorul este conştient de unele neajunsuri, pe care specialiştii din unele domenii atinse aici le vor descoperi cu uşurinţă.

...Ut desint vires, tamen sit laudanda voluntas.

Va trebui să spunem câte ceva şi despre planul schiţei noastre. Materialele sunt prezentate într-o ordine care ţine cont de faptele istorice, dar şi de logică. După precizările generale şi câteva consideraţii asupra metodei utilizate, în prima parte (cap. I-III), studiul relaţiilor dintre religie şi societate în ordinea sa naturală (coincidenţa grupărilor naturale cu cele religioase) deschide partea a doua, cu capitolul IV. Aceasta este continuată (cap. IV) cu examinarea influenţei diferenţierii sociale asupra religiei şi viceversa. Studiul organizării religioase specifice (cap. V) pregăteşte expunerea raporturilor dintre religie şi întreaga varietate de forme de organizare, inclusiv statul (cap. VII), precum şi un eseu despre analiza tipurilor de autoritate religioasă (cap. VIII). Concluziile (cap. IX) prezintă unele consideraţii mai generale, sugerate de cercetarea noastră.

Rămân dator doctorului R.M. MacIver pentru sfaturile şi încurajările sale. Dl Max Vorspan i-a adus autorului mari servicii acceptînd să revizuiască stilul manuscrisului. În fine, aş dori să le mulţumesc doctorului E. Broome, doctorului E. Kretzman şi lui M.E. Szarama, pentru ajutorul pe care mi l-au acordat.

Joachim Wach

PARTEA ÎNTÂI
Prolegomene metodologice

CAPITOLUL I

Metoda

1. Metoda

De la bun început, a expune o întreagă metodologie a studiului religiei, fie şi numai în linii mari, ar însemna a depăşi limitele unei lucrări de acest gen. Este şi motivul pentru care ne vom mărgini la a trata pe scurt raporturile existente între diferitele ramuri ale ştiinţelor religiei. Disciplină normativă, teologia are drept scop analiza, interpretarea şi expunerea unei credinţe date. Ştiinţa generală a religiei, făcând apel la fenomenologia, istoria, psihologia şi sociologia religiilor, este în mod esenţial descriptivă ; nu are alt scop decât acela de a mijloci înţelegerea oricărei religii. Există aşadar o diferenţă cantitativă şi calitativă între tipurile de abordare, metodele şi scopurile celor două genuri de discipline ; atât una cât şi cealaltă au drept obiect al cercetării o religie sau un grup de religii diferite, însă metodele lor sunt una normativă, iar cealaltă descriptivă. Deşi se apropie de teologie, prin interesul pe care îl manifestă faţă de problemele normative, filosofia religiei are acelaşi obiect de studiu ca şi ştiinţa religiei.

Există numeroase şi excelente studii de istoria şi psihologia religiei, însă mult mai rare sunt studiile metodice şi comparative referitoare la formele variate de expresie a experienţei religioase. Numeroşi cercetători insistă cu precădere asupra formelor teoretice, cum ar fi mitul, doctrina sau dogma. Desigur, aceste aspecte au importanţa lor, însă cel puţin la fel de importantă este şi expresia practică a cultului şi a formelor pe care le îmbracă credinţa. Alături de doctrină şi ritualuri, mai există şi un al treilea câmp al manifestărilor religioase, care începe să se bucure de atenţia meritată abia în zilele noastre : este vorba despre grupul religios, confreria şi asociaţia religioasă ; studiul tipologic şi comparativ al fiecăruia dintre aceste grupuri este adevăratul obiect al sociologiei religiei. Lucrarea noastră tocmai schiţa unui astfel de studiu îşi propune să prezinte.

S-a plecat de la premisa că cititorul este familiarizat cu evoluţia istorică a diferitelor religii şi culte, abordate în volumul de faţă prin prisma cercetării sociologice. Fără ajutorul istoricului religiilor, sociologul nu ar putea realiza nimic în acest domeniu. În egală măsură însă, nici unul, nici celălalt nu se vor putea înlocui : în vreme ce primul se interesează de liniile orizontale ale dezvoltării, al doilea încearcă să realizeze sondaje pe verticală. Iar speranţa sociologului este aceea de a face aceste categorii suficient de fertile, pentru a-i permite istoricului să îşi organizeze documentaţia.

Meritul de a fi fost primul care a elaborat o sociologie sistematică a religiei îi revine lui Max Weber. Interesant de remarcat este faptul că în operele sale s-a văzut mai ales studiul său asupra calvinismului, dar cea mai mare parte a contribuţiilor sale la o sociologie metodică a religiilor a fost lăsată în umbră. Ne vom ocupa aici, înainte de orice, de această vedere generală sistematică şi de studiile sale despre lumea religioasă necreştină.

Împreună cu colegii săi, şi în special cu Werner Sombart, Weber a făcut o muncă de pionierat, explorând domeniile insuficient delimitate care unesc ştiinţa economică şi religia. Cu toate acestea, studiul economiei şi al raporturilor sale cu religia nu vizează decât o parte a formelor activităţii sociale şi nu poate fi considerat decât unul dintre numeroasele aspecte ale sociologiei religiei. La fel ca şi studii de tipul „religie şi artă" sau „religie şi instituţii juridice", cercetarea complexelor raporturi reciproce dintre economie şi religie are o mare importanţă în analiza raporturilor dintre religie şi întreaga gamă de activităţi sociale. Dar studiul „economie şi religie" nu poate fi în nici un caz acelaşi lucru cu o sociologie a religiei.

Weber a lăsat destule de continuat în urma lui. A neglijat să introducă în tabloul religiilor întregul grup al celor numite „primitive", precum islamul şi alte sisteme de credinţe la fel de importante. Mai mult, se poate spune că deosebita inteligenţă a acestui erudit a fost oarecum orbită de atitudinea sa critică. Categoriile în care a clasificat fenomenele religioase nu sunt pe deplin satisfăcătoare, deoarece nu a acordat o suficientă importanţă semnificaţiei lor primare.

Opera lui Weber a fost desăvârşită, din multe puncte de vedere, de studiile exhaustive ale prietenului său, Ernst Troeltsch. Din nefericire însă, acesta se limitează în mod exclusiv la creştinism. Cercetările sale l-au incitat pe H.R. Niebuhr să studieze denominaţionalismul american şi să scrie una dintre cele mai prestigioase contribuţii, la ora actuală, la sociologia cultelor. De asemenea, tot sub influenţa lui Max Weber şi a sociologiei lui Leopold von Wiese, Howard Becker s-a interesat şi el de aspectul sociologic al religiei. Este regretabil faptul că nu totdeauna a fost urmat exemplul demn de laudă al celor doi erudiţi germani, unul sociolog şi celălalt teolog, care au refuzat să se lase influenţaţi de metafizica lor personală, de concepţiile şi teoriile lor, în îndeplinirea acestui demers cu caracter impersonal, care are drept scop analiza şi descrierea fenomenelor sociale de natură religioasă.

Trebuie evitate şi greşelile în care au căzut fondatorii noii psihologii a religiei, în urmă cu câteva decenii. Orbiţi de luminile acestea absolut noi, unii cercetători şi-au închipuit că de acum ţineau în mâini cheia universală ce le va oferi o înţelegere completă a religiei. Aceia dintre noi care se ocupă cu studiul implicaţiilor sociologice ale religiei se vor înşela, dacă îşi închipuie că lucrările lor vor fi în măsură să dezvăluie natura şi esenţa religiei în sine. Avertismentul nostru se adresează în particular teoreticienilor care utilizează filosofia lui Marx şi a lui Compte în studiul religiei şi al societăţii. Durkheim, spre exemplu, a diminuat valoarea analizei sale asupra instituţiilor religioase primitive, pornind de la premisa neargumentată a identităţii dintre subiectul religios şi obiectul religiei.

Intenţia noastră va fi ceva mai modestă. Sperăm, graţie unei examinări a multiplelor interrelaţii dintre religie şi fenomenele sociale, să contribuim la o mai bună apreciere a rolului pe care îl are religia, poate nu primul său rol, dar, cu siguranţă, cel esenţial. Prin această lucrare, sperăm să aducem nu numai o mai bună clarificare a semnificaţiei culturale a religiei, dar şi o mai bună punere în lumină a relaţiilor dintre diferitele forme de expresie ale experienţei religioase, precum şi să contribuim, eventual, la mai buna înţelegere a diferitelor aspecte ale experienţei religioase în sine.

În captivantul său studiu despre modelele culturale, Ruth Benedict, unul dintre cei mai distinşi antropologi moderni, opune atitudinea predominantă pe vremea când „religia mai era încă vie" atitudinii, mai sofisticate, care permite înţelegerea religiei „plecând de la datele studiate în mod obiectiv". Nu ne putem însuşi acest punct de vedere, după cum nu ne vom însuşi nici alte poziţii similare, care afirmă „moartea" religiei, deoarece acestea se bazează înainte de orice pe identificarea eronată a

experienţei religioase cu una sau alta dintre expresiile sale istorice. Nu ne putem lipsi, în nici un caz, de categoriile de „adevărat” şi „fals”, aşa cum a fost cândva la modă printre istorici. Problema care se pune este aceea de a interpreta în mod corect sensul fenomenelor pe care ne-am propus să le evaluăm. Lucrul acesta l-a văzut cu limpezime acum o jumătate de secol William James. Multele erori grave pot fi evitate, dacă hermeneutica, teorie a interpretării, ar găsi resurse pentru o revitalizare. În ştiinţa religiei, avem nevoie de definiţii precise şi de dezbateri complete, de metode şi limite ale interpretării, care să fie comparabile cu marile sisteme hermeneutice ale teologiei, filosofiei şi dreptului.

Pe scurt, sociologia religiei va acoperi multe lacune, dar nu se va putea substitui niciodată fenomenologiei, psihologiei şi istoriei religiei, sau – cu atât mai puţin – teologiei. Îi vom lăsa acesteia din urmă grija să formuleze normele religioase şi valorile ce ne vor ghida vieţile şi faptele. Dacă metoda noastră în această carte este cu precădere descriptivă, aceasta nu înseamnă că rezultatele noastre vor fi pur teoretice. Aceasta nu presupune că am dori să tragem concluzii triumfătoare, determinate de noi anterior. Lucrul acesta înseamnă că un observator imparţial va căpăta cu surprindere convingerea că între societate şi religie există relaţii de o mare varietate şi complexitate ; el va fi impresionat de prodigioasa putere instigatoare şi integratoare pe care o are religia. În cursurile sale sugestiv intitulate *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, care includ contribuţii strălucite la subiectul nostru şi care nu au fost traduse în limba engleză decât foarte recent, elveţianul Jacob Burckhardt, marele istoric al culturii, reaminteşte lapidara formulă a lui Bacon : *Religio praecipuum humanae societatis vinculum* („Religia este principalul liant al umanităţii”). În lumina catastrofei care a lovit civilizaţia contemporană, o înţelegere completă a rolului jucat de religie în trecut şi în prezent este de cea mai mare importanţă. Epoca în care erudiţii din domeniul studiului comparativ al religiilor îşi puteau etala găselniţele cu un aer de supremă indiferenţă aparţine de acum trecutului. Foarte instructiv ar fi de adunat laolaltă judecăţile dogmatice ale majorităţii gânditorilor de la sfârşitul secolului XIX, care trădează, mai mult sau mai puţin direct, o argumentare şi nişte moduri de a gândi moştenite din perioada „luminilor”, adică dintr-o epocă a intelectualismului unilateral şi a scepticismului. Sentimentul de superioritate, care îi împingea pe atâţia comentatori pozitivişti să ridiculizeze manifestarea „grosieră” şi „bizară” a ignoranţei, a dispărut aproape în totalitate. Aşa cum studiul atent al istoriei artei ne-a permis o nouă înţelegere şi ne-a oferit criterii noi pentru a judeca opere de artă diferite de ale noastre, tot aşa şi istoricul religiilor încearcă astăzi să pătrundă simbolismul mistic al religiei şi să ne dezvăluie semnificaţia sa reală, dezgropată, să zicem aşa, din limbajul exotic. Nu puţini dintre noi s-au emoţionat când au înţeles legătura ce ne uneşte de ceea ce, până acum, în religie se numea cu naivitate „primitiv”. Unii dintre cercetători au ajuns însă în extrema cealaltă : nu s-au mulţumit numai să excludă sentimentul modern al propriei superiorităţi, dar au simţit o iubire nostalgică, oarecum neproductivă, faţă de „epocile trecute” şi, în puţina lor sagacitate, i-au invidiat pe oamenii care altădată posedaseră ceva ce „lumea modernă” a pierdut. Cel mai realist demers constă în a combina pătrunderea simpatetică a sensului experienţelor religioase diferite de ale noastre, în timp şi în spaţiu, cu o cunoaştere critică a raporturilor acestora cu viaţa şi problemele moderne.

Mai este însă o problemă metodologică, ce nu trebuie să ne scape din vedere. Trebuie făcută o diferenţiere serioasă între filosofia socială (teorie normativă a societăţii) şi sociologie. Propriu-zis, nu există sociologie creştină, iudaică sau islamică. În schimb, există filosofii sociale care sunt implicit sau explicit creştine,

islamice sau iudaice. Este evident faptul că există o confuzie între filosofia socială şi sociologie prin concepţia normativă numită în mod frecvent „sociologie creştină”, subiect a numeroase studii referitoare la implicaţiile sociale ale creştinismului. Valoarea acestora, precum şi a celor câtorva monografii apărute cu privire la alte religii contează mai puţin în cadrul discuţiei de faţă. Dar riscăm să ne angajăm pe o pistă falsă, aşa cum deseori s-a întâmplat în epoca de aur a proclamării „evangheliei sociale”, dacă vom considera că sociologia religiei trebuie să se identifice cu programele de reformă socială. A avea o asemenea concepţie despre sociologie înseamnă a-i trăda veritabilul său caracter, care este acela al unei ştiinţe descriptive.

Mai rămâne o ultimă întrebare. Există motive întemeiate de a continua astfel de studii, atâta vreme cât problema fundamentală, referitoare la rolul şi natura sociologiei înseşi, nu va fi primit o soluţie mulţumitoare ? Am putea răspunde că întrebarea ce priveşte natura şi funcţiile sociologiei nu va putea primi răspuns, decât dacă este precedată de analiza prealabilă a fenomenelor sociale, analiză care, la rândul ei, implică în mod necesar studii ca al nostru, referitoare la natura manifestărilor religioase.

Studiul implicaţiilor sociale ale religiei necesită o abordare imparţială şi obiectivă, şi o examinare fără prejudecăţi a faptelor, *sine ira ac studio*. Totuşi, unele principii se impun. Prima condiţie este aceea de a aprecia bogăţia şi varietatea imensă proprii experienţei religioase la justa lor valoare. Aceasta presupune că fundamentul oricărei cercetări sociologice a religiei trebuie să rezide mai întâi în vasta colecţie de tipuri fenomenologice şi psihologice, a căror existenţă este recunoscută astăzi de toată lumea graţie celebrei analize a lui James şi, în al doilea rând, în tipurile istorice variate ale experienţei religioase. Cu alte cuvinte, orice tentativă de a limita obiectul studiului nostru la o singură religie, a noastră sau alta care ne este mai apropiată, riscă să ne conducă la concluzii incomplete şi viciate. Cu cât gama de expresii caracteristice şi diferite ale experienţei religioase la care are acces cercetătorul va fi mai largă, cu atât mai completă va fi şi abordarea subiectului. Studiile contemporane de istorie a religiilor, antropologie şi sociologie ne-au fost de mare ajutor pentru a depăşi relativa sărăcie a documentaţiei disponibile cu numai un sfert de secol în urmă. Abordarea pe care o vom efectua aici, cunoscută sub numele de studiu tipologic, reprezintă calea de mijloc între istoricismul fără discernământ, care exclude dreptul de selecţie, şi, pe de altă parte, importanţa acordată unei singure forme religioase şi limitării reducţioniste la o singură credinţă, de obicei cea a autorului, atitudine atât de bine ilustrată de formula lui Harnack, ce susţine că cel care cunoaşte o religie le cunoaşte pe toate. Într-o altă lucrare, am încercat să scot mai bine în evidenţă avantajele studiului tipologic.

Nu de puţine ori se întâmplă ca utilizarea metodelor noastre să constituie un avantaj şi în studiul altor discipline. În această privinţă, din punctul nostru de vedere, cercetările lui Vinogradoff asupra dreptului şi instituţiilor au o mare valoare. Acesta îşi caracterizează metoda în felul următor : „Atunci când ne aplecăm asupra unor fapte şi doctrine de ordin ideologic, nu ne gândim nici o clipă să negăm sau să tratăm cu insuficienţă condiţiile geografice, etnologice, politice sau culturale care au determinat cursul real al evenimentelor”. Punctul acesta de vedere poate fi aplicat întocmai încercării noastre de a studia metodic sau fenomenologic fapte socio-religioase. Cercetătorul nostru subliniază că perspectiva statistică a construcţiei unei „teorii tipice” (a jurisprudenţei) suportă completarea adusă de perspectiva dinamică. „Nu este uşor, admite el, de ţinut cont în mod egal de ambele aspecte ale procesului şi, în mod necesar, orice cercetător va acorda mai multă atenţie unuia sau altuia dintre cele

două aspecte." În viziunea lui Vinogradoff, esenţial este „să recunoşti valoarea tipurilor istorice ca fundament al teoriei juridice". În ceea ce ne priveşte, la rândul nostru, nu vom reuşi să descriem şi să analizăm diferitele tipuri de grupări motivate religios, dacă nu vom utiliza documentaţia furnizată de istoria religiilor.

A doua condiţie necesară pentru reuşita unei cercetări a lumii religioase este înţelegerea şi aprecierea justă a naturii şi semnificaţiei fenomenelor religioase. Cercetătorul trebuie să aibă o anumită afinitate faţă de subiectul său şi trebuie să fie familiarizat cu interpretarea simpatetică şi inteligentă a documentaţiei avute la dispoziţie.

Este uşor de remarcat că celui care studiază fenomenele, atitudinile, personalităţile şi grupurile religioase îi sunt deschise două căi. Una dintre ele este motivată şi determinată de convingerea că acolo este *adevărul*. Este calea abordării „imanente", utilizată pentru a interpreta cel puţin jumătate dintre sursele din care se inspiră sociologul, la fel ca şi istoricul religiilor, în general. Cealaltă cale nu neagă faptul că afirmaţia „acolo este *adevărul*" poate fi validă, însă încearcă să exploateze întreaga documentaţie – indiferent că este considerată de credincios pozitivă sau negativă – trecând-o prin sită şi supunând-o unui examen critic ; plasând-o apoi la loc în contextul său (social, istoric, cultural, psihologic) şi interpretând fenomenul mai întâi în sine, iar ulterior în raport cu planurile secunde, pe care le-am amintit. Aceste două metode nu sunt sinonime cu o alternanţă a studiului naiv şi necritic cu studiul „ştiinţific" sau critic, aşa cum s-ar putea presupune la o primă vedere. Ambele tentative nu pot fi efectuate, fiecare în parte, mai întâi cu naivitate şi apoi cu spirit critic. Studiul comparativ al biografiilor personalităţilor religioase sau al istoriei mişcărilor şi grupurilor religioase o dovedeşte în mod elocvent.

În fine, ne putem întreba dacă nu cumva ar fi de mare folos ca cei care studiază religia şi filosofia şi, pe de alta parte, cei care studiază ştiinţele sociale să se poată întâlni la intervale regulate, pentru a se încuraja reciproc. Fiecare dintre aceştia ar putea contribui la dezvoltarea sociologiei religiei, în limitele lucrărilor proprii. Preocupaţi de studiul societăţii, al teoriilor politice şi al formelor de guvernare, sociologii ar putea expune o latură a subiectului, în vreme ce aceia care, sprijiniţi de filologie, arheologie şi diferite teologii, se consacră studiului comparativ al religiilor ar putea dezvolta cealaltă latură, atât unii cât şi alţii elaborând împreună o sociologie a religiei.

2. Domeniul cercetărilor

Scopul nostru este de a studia relaţiile care există între religie şi societate şi formele de acţiune reciprocă ce există între acestea. În principiu, o discuţie pur teoretică ar putea să pară suficientă, dar studiul concret al manifestărilor empirice este indispensabil unei mai bune înţelegeri a subiectului. Lucrările teoretice ne vor furniza categoriile necesare pentru ordonarea documentaţiei avute la dispoziţie. Graţie manifestărilor empirice, vom acumula un număr mare de date, ce ne vor conduce la confirmarea expunerii principiilor noastre.

Interesul acordat din ce în ce mai mult implicaţiilor religiei dintr-o perspectivă sociologică a permis aprofundarea studiilor filosofice, istorice şi psihologice. Savanţii au început să-şi concentreze atenţia asupra investigaţiilor din planul secund, în care apăreau diferite religii ale istoriei, asupra implicaţiilor sociale ale mesajului lor, precum şi asupra transformărilor sociale ce au avut loc sub acţiunea lor. La drept

vorbind, s-a mers mult prea departe în direcţia aceasta. Ca reacţie faţă de exagerările comise prin acordarea unei importanţe prea mari influenţelor politice, sociale şi culturale ale religiei, a apărut, graţie dezvoltării rapide a studiilor sociologice în secolul trecut, tendinţa de a deplasa accentul şi de a interpreta religia, în primul rând şi chiar în mod exclusiv, ca un produs al forţelor şi tendinţelor culturale şi sociale. Ar fi multe de spus în legătură cu sugestiile ce au fost posibile în baza unei asemenea abordări. Desigur, s-au înregistrat rezultate foarte interesante, care au contribuit la lărgirea câmpului nostru de cunoaştere a presupoziţiilor economice şi sociale ale gândirii şi activităţii religioase. În acelaşi timp, va trebui să ne ferim de a ne angaja într-o cercetare prea unilaterală. Max Weber, care, aşa cum am arătat, a contribuit mai mult ca oricine la formarea unei sociologii a religiei, este primul care protestează împotriva presupoziţiei unilaterale a materialismului sociologic şi economic, şi respinge într-un mod energic interpretarea conform căreia „trăsătura caracteristică a unei atitudini religioase poate fi doar o rezultantă a condiţiei sociale a unei pături sociale, apărând ca o reprezentare a sa, această atitudine fiind numai manifestarea sa «ideologică» sau reflectarea intereselor sale materiale şi spirituale”. Această concepţie a fost şi rămâne cea a lui Marx ; o regăsim ca atare, spre exemplu, în *Manifestul comunist*. Ea a exercitat o influenţă covârşitoare asupra studiilor sociologice.

Recent, o autoritate de primă mărime în ceea ce priveşte religia evreilor a declarat că tradiţiile israelite (profetice, fariseice şi rabinice) ar trebui considerate drept „produsul unei lupte culturale persistente între grupurile submerse şi vagabonzi, şi opresorii acestora, marii proprietari funciari”. Finkelstein insistă asupra „opoziţiei primitive care există între păstorul semi-nomad şi agricultorul sedentar” şi asupra luptei „dintre ţăranul modest din zonele de munte şi fermierul mai fericit din văi sau de la câmpie”. El acordă o mare importanţă „conflictului care domneşte în oraşe şi care se traduce prin rezistenţa negustorilor şi meşteşugarilor în faţa nobililor şi curtenilor”. Finkelstein pretinde că este vorba despre unul şi acelaşi conflict, care ne poate trimite la distincţia fundamentală dintre „patricieni” şi „plebei”. Explicaţii de genul acesta domină studiile efectuate în perioada Reformei şi a înmulţirii sectelor protestante. Troeltsch s-a numărat printre primii care au protestat împotriva acestui tip de abordare unilaterală. Cercetătorii au fost tentaţi să uite că indiferent de dimensiunea imensă a influenţei cauzelor sociale asupra religiei, şi oricât de incontestabilă va fi fost aceasta, influenţa pe care a exercitat-o religia asupra structurii sociale a avut o importanţă egală. Un studiu complet al efectelor religiei asupra vieţii sociale a umanităţii şi a influenţei sale asupra coeziunii grupurilor, asupra evoluţiei şi diferenţierii atitudinilor şi cadrelor sociale şi asupra dezvoltării şi declinului instituţiilor sociale este, fără nici o îndoială, în măsură să ne furnizeze rezultate de cea mai înaltă valoare.

3. Religie şi societate

Înainte de a trece la examinarea directă a relaţiilor reciproce şi a interacţiunii dintre religie şi societate, precum şi la un studiu tipologic al grupărilor ce au rezultat din aceste relaţii şi interacţiuni, este necesar să reflectăm puţin asupra câtorva chestiuni preliminare. Mai întâi, religia este problema unui grup sau a unui individ ? Religia este fundamental pozitivă, negativă sau indiferentă faţă de grupul social „laic” ? Cu alte cuvinte, unde se află punctele de contact între religie şi societate ?

Problema noastră nu este aceea de a analiza diferitele definiţii care au fost date religiei. Cu toate acestea, cea mai bogată pare a fi cea mai scurtă şi cea mai simplă :

„Religia este experienţa sacrului”. Această înţelegere a religiei pune accentul pe caracterul obiectiv al experienţei religioase şi se opune teoriilor psihologice, care insistă asupra naturii sale pur subiective (iluzorii), atât de la modă printre antropologi. Suntem de acord cu MacMurray, atunci când spune că cea mai mare parte a celor care au studiat religia în timpurile moderne încearcă să ofere elemente de răspuns fără a ţine seama de „stimulus”. Însă, în ceea ce priveşte acest „stimulus”, am vrea să îl caracterizăm într-un mod cu totul diferit decât o face el. Este vorba despre concepţia obiectivă ce conferă religiei întreaga sa bogăţie de semnificaţii, atât de lamentabil diluată de teologii şi filosofii, majoritatea protestanţi, care, în cursul secolelor XVIII şi XIX, au cedat unui subiectivism pe care teologii catolici erau mai degrabă predispuşi să îl respingă. Trecerea din secolul XIX în secolul XX a marcat o schimbare de atitudine. Operele unor specialişti ai religiei, precum Robert Ranulph, Marett, Nathan Söderblom, Wilhelm Schmidt şi Rudolf Otto, se află într-un virtual acord, deşi nu totdeauna conştient, cu tendinţele filosofice moderne referitoare la „obiectivism”. Antipsihologismul şcolii fenomenologice austriece şi germane (Franz Brentano, Alexius Meinong, Edmund Husserl) este împărtăşit şi de filosofia religioasă expusă de gânditori ca Romano Guardini, Max Scheler, Jacques Maritain şi alţii. Experienţa a ceea ce Otto a caracterizat cu atâta fineţe sub numele de „mysterium tremendum et fascinosum” sfidează în definitiv orice tentativă de descriere, analiză şi abordare ştiinţifică a semnificaţiilor. Energia creatoare religioasă este inepuizabilă, ea tinde mereu către noi şi mai depline realizări. Experienţa religioasă nu se exprimă direct, în mod deschis şi fără ambiguităţi ; şi totuşi, numai prin formele pe care le îmbracă această experienţă i se poate contura şi înţelege caracterul într-un mod adecvat. Toţi cei care au încercat să analizeze religia ca fiind subiectivă s-au lovit de următorul „cerc vicios” : înţelegerea experienţei interioare nu este posibilă decât prin interpretarea expresiei sale obiective, dar interpretarea adecvată însăşi presupune mai întâi analiza experienţei interioare.

Experienţa fundamentală, autentică, pe care o numim „religioasă” are tendinţa de a se exprima sau de a se obiectiva în diferite moduri. Se simte în acest domeniu nevoia unei fenomenologii a diferitelor manifestări ale experienţei religioase, a unei „gramatici” a limbajului religios, fondate pe un studiu empiric, fenomenologic şi comparativ. Cei care au înţeles de multă vreme această necesitate au fost filosofii. În cadrul grandioasei sale fenomenologii a spiritului, Hegel a analizat stadiile succesive ale obiectivării. El a inclus în această gamă toate activităţile omului care pot fi concepute, dar a făcut o distincţie cât se poate de prudentă între spiritul obiectiv şi spiritul absolut, arătând că, la nivelul spiritului absolut, corespondenţa dintre experienţă şi expresia sa este mai adecvată decât în sfera antitezei, adică în cea a „spiritului obiectiv”. Pentru Hegel, religia este unul dintre aspectele spiritului absolut. Continuând tentativele moderne de a adapta şi reinterpreta intuiţia hegeliană, am dori să sugerăm că toate produsele activităţii culturale a omului, cum ar fi realizările tehnice, sistemele economice, operele de artă, dreptul, sistemele de gândire, pot fi considerate drept construcţii obiective ale culturii şi că, în fond, acestea sunt diferite de toate „tipurile de organizare a societăţii”, precum căsătoria, prietenia, rudenia, asociaţiile şi statul. Primele, în calitate de sisteme obiective ale culturii, nu privesc sociologia decât în mod indirect. În ceea ce priveşte însă experienţa religioasă, nu o vom putea include în prima categorie decât cu anumite rezerve, deoarece ne este foarte limpede că nucleul şi substanţa acestei experienţe sfidează orice obiectivare adecvată. Situaţia aceasta face ca interpretarea experienţei religioase să fie, deseori, de natură să încurce lucrurile mai mult decât să le limpezească. O doctrină religioasă, un rit sau

o rugăciune sunt mai puţin „obiective” decât o lege sau un produs industrial. Este evident că studiul relaţiilor dintre „formele” economice, artistice sau juridice ale unui grup dat şi formele sale religioase, şi cel al grupărilor sociale şi al corelaţiilor acestora cu faptele religioase sunt pline de dificultăţi. După Hegel, Dilthey a demonstrat clar interrelaţia existentă între diferitele sisteme obiective de cultură, precum dreptul, arta, ştiinţa şi, după opinia sa, religia, pe de o parte, şi organizaţiile corespunzătoare ale societăţii, cum ar fi triburile, statele, naţiunile şi bisericile, pe de altă parte. Se opune astfel construcţiei metafizice a lui Hegel, celei a lui Lazarus şi „psihologiei popoarelor” (*Völkerpsychologie*) a lui Steinthal. În acelaşi timp, Dilthey a fost şi el prea înclinat să considere fără rezerve religia ca fiind unul dintre sistemele spiritului obiectiv. Baillie, care ne-a oferit o analiză strălucitoare a gândirii conţinute în *Philosophie der Geisteswissenschaft* de Dilthey, în limba engleză, se înşală ca şi acesta, atunci când priveşte religia doar ca o formă în plus a expresiei culturale.

Suntem de acord cu un alt filosof al religiei, D.M. Edwards, care susţine că „sacrul” reprezintă mai puţin o a patra valoare, ce s-ar adăuga Binelui, Adevărului şi Frumosului, fiind tocmai „matricea din care iau naştere aceste valori, forma şi originea lor comună”. Recurgând la o imagine, religia nu este o ramură, ci tocmai trunchiul arborelui. Astfel, analiza unei culturi date nu implică numai studiul doctrinelor teologice, al miturilor sau ritualurilor ce servesc drept mijloace de descifrare a atitudinii religioase, dar implică în mod necesar cercetarea adevăratei atmosfere şi studiul atent al atitudinilor generale pe care le ilustrează expresia integrală a vieţii respectivei culturi. Constatăm cu bucurie că antropologia modernă insistă cu tărie asupra interrelaţiei funcţionale a diferitelor activităţi şi diferiţilor factori ce acţionează în sânul unităţilor culturale.

O altă problemă ce ne mai reţine atenţia este aceea a spontaneităţii şi a tradiţiei în manifestările experienţei religioase. Cunoaştem astăzi inclusiv faptul că participarea omului primitiv la viaţa societăţii înseamnă un schimb de lucruri dăruite şi primite. El preia tot ce i se transmite, dar nu fără a participa în mod activ la modificarea şi la transformarea conceptelor şi a instituţiilor pe care le moşteneşte („modelele”). Studii recente asupra religiei popoarelor primitive au demonstrat că în interiorul aceleiaşi unităţi etnice sau geografice există un grad ridicat de variabilitate. Unul dintre cele mai bune exemple de astfel de studii este strălucitoarea monografie, excepţional de revelatoare, a lui Benedict, intitulată *The Concept of the Guardian Spirit in North America*. Trecând în revistă diferitele forme pe care le îmbracă acest concept în diferite medii culturale ale Americii, Benedict arată limpede, pe de o parte, imensa variabilitate ce merge de la acceptarea pasivă a tradiţiei până la transformarea creatoare şi, pe de altă parte, „enorma convenţionalizare” a manifestării, chiar şi la acest nivel al civilizaţiei. S-a demonstrat astfel că, de-a lungul întregii istorii a cultelor, se poate descoperi o interpretare extrem de complexă a experienţei individuale a religiei şi forme variate de manifestări tradiţionale, toate acestea alcătuind împreună o parte esenţială a elementelor dinamice ale religiei.

CAPITOLUL II

Experienţa religioasă şi manifestarea sa

1. Experienţa religioasă şi formele sale de manifestare

Dacă am trece în revistă legendele religioase, ar fi interesant de constatat efortul constant şi mai mult sau mai puţin încununat de succes de a manifesta şi exprima experienţa religioasă într-un mod adecvat. Creaţia şi distrugerea formelor, conservarea şi revoluţia, reforma şi renaşterea reprezintă tot atâtea faze din desfăşurarea acestei lupte niciodată încheiate. În egală măsură, ar fi foarte interesant de stabilit analogii şi paralele între formele religioase şi cele ale altor activităţi culturale precum arta, jurisprudenţa, economia şi ştiinţa. Cu toate acestea, vom rezista tentaţiei de a ieşi din limitele prezentului studiu şi ne vom ocupa de următoarele probleme : „În ce consistă pentru noi natura religiei ? Unde se află în aceasta partea de gândire, emoţie sau voinţă ?" Teoriile unilaterale referitoare la această problemă nu au lipsit : sentimentul, gândirea, voinţa au fost privite, rând pe rând, drept esenţa experienţei religioase. Fără a ne propune să determinăm în detaliu constituţia psihologică a acestora, suntem de părere că o definiţie ar trebui să ţină cont de complexitatea fenomenelor în cauză. Schleiermacher se înşela afirmând că toate ideile sunt străine religiei ; de asemenea, este greu de susţinut afirmaţia că „religia are un caracter esenţialmente reflexiv... (şi că este) născută din reflecţie, constituită prin reflecţie". Religia nu poate fi nici identificată cu unul sau altul dintre instinctele sau impulsurile noastre. S-a spus, pe bună dreptate, că fiecare concepţie unilaterală despre natura religiei conţine numai o parte de adevăr şi că fiecare dintre acestea este, de obicei, inspirată de dorinţa de a minimaliza importanţa celorlalte aspecte. A pune accentul pe sentiment sau pe instinct trădează intelectualism, iar a identifica religia cu reflecţia înseamnă a face dovadă de iraţionalism. Oricum ar fi, înţelegem că experienţa religioasă, definită mai sus ca experienţă a sacrului, este cuprinsă în atitudini şi forme de manifestare diferite între ele.

S-a scris mult despre raporturile dintre credinţă şi practica religioasă. Expresia cultuală (practică) a experienţei religioase precedă expresia teoretică, sau elementele doctrinare sunt cele care determină formele în care trebuie să se exerseze cultul ? Care sunt relaţiile dintre mit şi ritual, dintre doctrină şi cult şi, respectiv, dintre teorie şi credinţă ? Cea mai plauzibilă interpretare pare a fi aceea conform căreia teoria şi practica sunt legate între ele într-un mod inextricabil şi condamnă orice tentativă de a impune primatul uneia sau al alteia. Nici un act de credinţă nu poate exista fără o idee oarecare despre divinitate, după cum nici o religie nu se poate practica fără un minimum de expresie cultuală. Suntem de acord cu Scheler în a zice despre cunoaşterea religioasă că este „o înţelegere ce nu îşi precedă pe de-a întregul expresia cultuală, dar pentru care credinţa este vehicolul necesar propriei sale sporiri. Acesta

este motivul pentru care actul religios nu poate fi în mod fundamental unul al spiritului (*geistiger*), ci este mereu unul de natură psihofizică, nu numai de natură psihică”.

În cele ce urmează, vom trece în revistă fenomenele constatate în cadrul acestor două mari domenii ale expresiei religioase, care sunt doctrina şi practica, ceea ce va constitui o pregătire pentru analiza noastră asupra structurii celui de-al treilea domeniu, anume domeniul sociologic.

2. a) Expresia teoretică : doctrina

În intuiţia sau experienţa religioasă originară există totdeauna o minimă expresie teoretică. Deseori, această intuiţie este reprezentată sub forma unui simbolism ce conţine în sine elemente de gândire şi doctrină. Percepţia sa primară este formulată în afirmaţii teoretice mai mult sau mai puţin bine definite şi coerente.

Bogăţia acestui gen de simboluri a fost superb ilustrată de către doi mari poeţi : „Ceea ce nu s-a descoperit decât după secole întregi de matură chibzuinţă a fost revelat cu mult înainte gândirii omului copil în întunecate împărăţie a frumuseţii şi grandorii” (Goethe) şi : „Aici este vorba despre o simbolizare autentică, în care particularul reprezintă generalul, dar nu aşa cum o face un vis sau o apariţie, ci ca o revelaţie vie şi importantă a inexplicabilului” (Schiller).

Deşi veche, opera romanticului Friedrich Creuzer, intitulată *Simbolik*, este plină de observaţii spirituale referitoare la limbajul experienţei religioase arhaice şi la gramatica sa. Citându-l pe filosoful grec Proclus, el reia împărţirea experienţei religioase în „sugestii” prin simboluri (*di' eikonon*) şi în expresia „fără voaluri” a raţiunii discursive (*aparakalyptos*). În legătură cu aceasta, ne gândim de asemenea la definiţia pe care o dă Chrysostomos puterii teologiei, facultate de a recunoaşte, de-a vedea şi explica semnele : *„Vim cognoscentem et videntem et explicantem signa”*. Plecând de la sursele clasice, un savant modern preocupat de religia clasică, J.E. Harrison, şi-a fondat împărţirea celebrărilor (*dromena*) vechilor culte mistice pe diferenţa dintre lucrurile făcute (*dromena* în sensul propriu) şi lucrurile rostite (*legomena*). Ne vom ocupa acum de dezvoltarea concepţiilor religioase, mai întâi din punctul de vedere al formei şi apoi din punctul de vedere al conţinutului.

Ceea ce spiritul primitiv exprimă sub forma mitului se regăseşte într-un grad mai avansat al civilizaţiei în termeni doctrinari. Cu toate acestea, limbajul mitic nu este cu nimic mai puţin logic şi are regulile sale particulare. Din acest punct de vedere, studiul noţiunilor primitive despre timp, spaţiu, cauzalitate şi personalitate din mituri este foarte elocvent. Deseori, stadiul polimorfismului, caracterizat printr-o mare varietate de povestiri şi tradiţii mitologice lipsite de unitate, persistă de-a lungul întregii istorii a unei civilizaţii date : „Impresia de dificultate insurmontabilă, spune un savant modern interesat de indigenii din Pacific, provine din tendinţa prea des întâlnită în scrierile despre Polinezia că trebuie să existe pe undeva nişte «versiuni adevărate» ale tuturor miturilor polineziene şi că sinteza lor ar trebui să conducă la un sistem coerent al ideologiei lor religioase, ale cărei diferite versiuni contradictorii nu ar fi decât nişte alterări regretabile.” Aceasta este cu adevărat o eroare, deoarece versiunile divergente ale unui mit sau ale unui ciclu de mituri pot coexista de foarte mult timp. Aceeaşi tendinţă poate fi observată în libertatea cu care, în conformitate cu o excelentă lucrare despre locuitorii insulelor Andaman, acei *oko-jumu* (păstrătorii tradiţiei) modifică povestirile miturilor tribului lor. Aşadar, naraţiunile se schimbă în

mod constant. Totuşi, de-a lungul dezvoltării istorice, discernem tendinţe precise ce duc către o sistematizare. Ciclurile de mituri sunt sistematizate şi pot să se cristalizeze în jurul unui personaj central. Anumite trăsături se accentuează, iar altele sunt abandonate. Se conturează arbori genealogici şi, dacă procesul continuă, se produce o compilare, o reglementare şi o unificare a povestirilor. Rolul jucat de raţiune şi reflecţie este semnificativ, deoarece este un factor important pentru continuitatea dezvoltării. Un alt factor demn de remarcat este dorinţa naturală de a comunica şi de a propaga propriile experienţe.

Atunci când situaţia o permite şi când există condiţiile sociale necesare, calea către stabilirea unei autorităţi superioare care va decide şi va defini doctrina este deschisă. Atunci, sistemul mai mult sau mai puţin unificat, cu caracter normativ (doctrina), se substituie varietăţii de tradiţii mitologice independente, a căror asociere nu este decât efectul hazardului. Această substituţie reprezintă punctul de plecare al „teologiei" propriu-zise. Procesul de compilare, de redactare şi de codificare continuă. Tradiţia scrisă înlocuieşte deci tradiţia orală, sub forma scrierilor sacre. În vederea raţionalizării concepţiilor fundamentale care constituie expresia experienţelor religioase particulare, teologii construiesc sisteme normative de credinţe, sprijinite pe o apologetică adecvată. Rezumate concise sunt încorporate în simboluri ale credinţei, în vreme ce reflecţiile mai aprofundate şi meditaţiile asupra conţinutului credinţei sunt lăsate în seama teologilor. Eventual, teologia dă naştere filosofiei. Mitologiile africane şi polineziene ilustrează primul stadiu al acestui proces de creştere şi sistematizare a expresiei intelectuale a experienţei religioase. Religiile babiloniană, egipteană, mexicană, chineză şi greacă ilustrează al doilea stadiu, adică tendinţa clară de unificare şi codificare. Religiile Cărţii, cu dogma lor bine evoluată, creştinismul, iudaismul, mahomedanismul, religia lui Zoroastru, a lui Mani, a lui Buddha, jainismul, hinduismul, confucianismul şi taoismul ilustrează cel de-al treilea stadiu. Aceste religii au contribuit la dezvoltarea filosofiei prin discuţiile provocate de dogmele lor fundamentale.

Conţinutul expresiei intelectuale a experienţei religioase poate fi cercetat în legătură cu trei subiecte de o importanţă deosebită : Dumnezeu, Lumea şi Omul. Cu alte cuvinte, concepţiile teologice, cosmologice şi antropologice sunt exprimate în mod continuu în termenii proprii mitului, doctrinei şi dogmei. Natura lui Dumnezeu sau a zeilor, originea şi evoluţia zeităţilor (teogonia) şi atribuţiile lor, relaţia divinităţii cu lumea şi justificarea sa (teodiceea) reprezintă tot atâtea subiecte tratate şi expuse în teologie. Cosmologia se ocupă de originea, dezvoltarea diferitelor faze şi de destinul lumii, în vreme ce antropologia teologică, inclusiv soteriologia şi eshatologia, se ocupă cu originea, natura şi destinul omului.

Este interesant de comparat unele dintre concepţiile mitologiilor primitive ale cosmosului, complet intacte, cu sistemele mai puţin omogene şi mai diferenţiate ale unei teologii şi filosofii extrem de evoluate. De când sistemele din Africa occidentală şi Polinezia, din sud-vestul Americii şi regiunea Pueblo sau a Mexicului sunt cunoscute mai bine, prăpastia ce mai exista încă pentru noi între lumea popoarelor foarte primitive şi marile civilizaţii vechi, precum cele ale Chinei, Indiei, Babilonului, Greciei şi Romei, este, ca să spunem aşa, acoperită. O mare parte dintre aceste sisteme sunt cosmocentrice şi teocentrice. Cu toate că multe dintre elementele filosofice se pot găsi incluse în mitologia unui popor, în stadiile originare, se insistă puţin asupra teoriilor. Totemismul, de exemplu, este în parte teoretic, dar el insistă îndeosebi asupra unui regim de morală practică, acest lucru fiind evidenţiat mai bine în marile teologii ale religiilor mai avansate.

Pe măsură ce evoluţia şi diferenţierea avansează într-un ritm tot mai susţinut, aşa cum se întâmplă în iudaism, parsism, hinduism şi confucianism, o nouă fază, foarte interesantă, este inaugurată o dată cu apariţia „literaturii sapienţiale”. Teoria şi practica rămân indisolubil legate, însă prima se subordonează încetul cu încetul celei de-a doua şi omul devine, mai mult decât Dumnezeu, centrul de interes. Asistăm la primele eforturi ale moralei de a se emancipa de teologie şi doctrinele religioase. Procesul acesta poate fi urmărit cu claritate în istoria religiei greceşti de la origini până la transformarea sa în filosofie a religiei. Grecia a descoperit o *theoria*, iar în sistemul lui Aristotel găsim un tablou al organizării cunoaşterii, punând în lumină primele începuturi ale cercetării unei teorii construite numai pentru ea însăşi („ştiinţa”). Ne aflăm departe de epoca eroică şi de explicaţiile sale mitologice ale universului, acceptate ca atare, de înţelepciunea unor teologi ca Ferekydes, şi acestea din urmă sunt departe de enciclopedia cunoaşterii metodologice şi raţionale a sistemelor stoicilor.

În lumina acestei evoluţii ar trebui să fie pusă şi contribuţia marilor conducători religioşi pe care îi numim „fondatori de religie”. În viziunea (prima intuiţie) a fiecăruia dintre ei trăieşte germenele unei teorii care, mai târziu, urmează să fie dezvoltat în doctrină şi ulterior, probabil, în dogmă, fie de către fondatorul însuşi, fie de către succesorii săi. În acelaşi timp, în experienţa originară sau în expresia sa primitivă, este dificil de făcut o distincţie între teorie şi practică, între teologie şi morală. Dacă am încerca să analizăm viziunea originară a lui Mahomed sau marea experienţă iluminatoare a lui Buddha, vom căpăta convingerea că ele nu permit stabilirea unei linii de demarcaţie între teorie şi practică.

3. b) Expresia practică : cultul

Încă de la bun început, este evident că a doua categorie a expresiei experienţei religioase, expresia cultuală sau practică, este intim legată de prima categorie. Ceea ce se formulează în afirmarea teoretică a credinţei este înfăptuit în actele inspirate de religie. Într-un sens mai larg, toate acţiunile care decurg din experienţa religioasă şi sunt determinate de aceasta trebuie să fie privite ca expresia sa practică : cultul. Totuşi, într-un sens mai restrâns, vom numi cult actul sau actele lui *homo religiosus* : adoraţia. Religia ca atare a fost definită drept o adoraţie ; experienţele sacrului sunt exprimate în toate religiile prin acte de reverenţă în faţa divinităţii, a cărei existenţă este definită intelectual în termenii unui mit, ai unei doctrine sau ai unei dogme. Van der Leeuw ne-a oferit o vastă vedere de ansamblu fenomenologică a actelor cultuale, bazându-se pe un amplu studiu al religiei sub toate formele sale. Underhill, căreia îi datorăm una dintre cele mai importante contribuţii la studiul adoraţiei, împarte aceste acte în 1. ritualuri (modelul liturgic), 2. simboluri (imagini), 3. sacramente (obiecte sau acte vizibile) şi 4. sacrificii. Această clasificare este foarte utilă pentru o cercetare metodică a naturii, a raporturilor şi semnificaţiei actelor cultuale. Suntem înclinaţi să ne exprimăm acordul cu un savant, autor al unor excelente studii despre *Vechiul Testament*, atunci când afirmă : „Adoraţia nu este pur şi simplu un accident, ci este expresia autentică şi esenţială a religiei, căreia îi place să pătrundă viaţa omenească în totalitate, făcând din aspectele sale nu numai spirituale şi personale, dar şi materiale, vehiculul şi mediatorul efectelor sale”. Am putea evita sofismul fundamental, atât de frecvent în ziua de azi, care consistă în confuzia dintre formularea intelectuală a religiei cu natura sa şi funcţia ei esenţială, dacă vom recunoaşte că

teoria nu este latura cea mai importantă şi nici cea esenţială a religiei. În fapt, adoraţia este atât de intim integrată religiei, încât este îndoielnic că aceasta din urmă ar continua să existe fără ea. Problema interrelaţiei dintre cult şi doctrină în diferite religii a făcut deseori obiectul unor discuţii şi a primit soluţii dintre cele mai diverse.

O scurtă trecere în revistă a studiilor dedicate folclorului şi religiei nordice aduce acestui punct de vedere lămuriri deosebite. Fondatorul studiilor nordice, la începutul secolului XIX, Jacob Grimm, alătură interesului pe care îl poartă expresiei teoretice (mitologice) o analiză pătrunzătoare a elementelor cultuale, juridice şi instituţionale. Schwartz, urmându-l pe Grimm, insistă asupra interpretării tradiţiilor mitologice, însă Mannhardt, în a doua jumătate a secolului, se limitează la a face o vastă cercetare a riturilor populare. Aceleaşi variaţii le regăsim în aspectele evidenţiate de studiile asupra religiilor semitice. Robertson Smith a pornit să scrie a sa *Religion of the Semites* deoarece era indignat de faptul că savanţii neglijau aspectul cultual al religiei. Pe terenul studiilor referitoare la *Vechiul Testament*, controversele asupra interpretării *Psalmilor* au ajuns la paroxism cu ocazia teoriei lui Mowinckel despre originea lor cultuală. În prestigioasele sale lucrări referitoare la cultele primitive, Brinton a combătut teoria dezvoltată de Otto Gruppe, conform căreia ritul este „sursa tuturor religiilor". El a combătut, de asemenea, punctul de vedere al lui Robertson Smith, în opinia căruia miturile derivă din rit, şi a susţinut că, dimpotrivă, „orice rit se bazează la origine pe un mit".

Cele mai simple acte şi rituri în onoarea zeilor au născut modelele complexe şi evoluate ale ritualurilor proprii unor religii precum iudaismul, parsismul, brahmanismul, romano-catolicismul şi greco-catolicismul. La un nivel intermediar, respectarea tabuistă a timpului şi a locurilor sacre şi celebrarea actelor cultuale fac parte dintr-un vast sistem de interpretare a cosmosului şi a voinţei divine (vezi sistemele de divinaţie japoneze, chineze, babiloniene, etrusce, romane şi mexicane), sau nu sunt decât rituri particulare, ce au drept scop obţinerea unui rezultat precis (educaţie, rugăciune, sacrificiu). Putem găsi aceste rituri bine organizate şi codificate, grupate într-un sistem liturgic variabil în funcţie de loc, epocă şi indivizi sau, dimpotrivă, legate între ele într-un mod destul de liber şi accidental, asociate întâmplător, pentru a servi celor însărcinaţi cu anumite funcţii religioase. Istoria cultului revelează continua reciprocitate dintre obligaţie şi tradiţie, pe de o parte, şi, pe de altă parte, eforturile constante ale libertăţii individuale, ce tind să dea naştere unor noi impulsuri, şi activitatea creatoare a *homines religiosis*. Aceeaşi reciprocitate o observăm şi în evoluţia cadrelor de gândire. De fapt, dinamica istoriei religiei poate fi redusă în mare parte la dialectica sa.

4. c) Expresia sociologică : comuniunea ; Religia colectivă şi religia individuală

Expresia teoretică şi expresia practică ale experienţei religioase îşi găsesc complementul într-un al treilea aspect, anume aspectul sociologic. „O religie vie trebuie să creeze şi să întreţină relaţii sociale prin însăşi natura sa." În interesantele sale cursuri despre structura experienţei religioase, John MacMurray încearcă să ne convingă că domeniul religiei este acela al relaţiilor dintre persoane, teorie care face dreptate elementului distributiv şi comunitar al religiei, dar care riscă să se apropie de greşeala pozitiviştilor, care consideră colectivitatea însăşi ca fiind obiectul adoraţiei. Ar fi eronat să

credem că „în toate relaţiile noastre de la om la om ne aflăm pe teren religios" şi că „religia este conştiinţa unei interdependenţe mutuale". Această conştientizare nu este decât consecinţa socială a experienţei religioase fundamentale, care ne revelează dependenţa noastră de sacru ; ea nu este decât secundară, indiferent de importanţa ei. MacMurray, care are dreptate atunci când insistă asupra aspectelor sociale ale religiei, dar se înşală când face din veritabilul său nucleu rezultatul unei derivaţii, are fără îndoială concepţii sublime despre activităţile simbolice ale comunităţii. Interpretarea sa, care constă în a vedea nu numai „celebrări ale conştientizării comuniunii", ci şi ceremonii motivate de conştiinţa „precarităţii" oricărei comuniuni, este cu adevărat profundă şi sugestivă. Pentru el, ceremonialul religios nu este niciodată o simplă expresie a comuniunii, ci o modalitate de a o ţine în viaţă. Ca să spunem aşa, raporturile omeneşti se înnobilează în măsura în care devin „intenţionale", aşa cum este cazul atunci când în acestea se face simţit stimulentul experienţei religioase. Cu toate acestea, credem că într-o religie superioară conservarea religioasă a raporturilor sociale rupe legăturile naturale cu aceeaşi uşurinţă cu care le poate şi întări. Comuniunea spirituală nu este o simplă continuare a comuniunii naturale (cf. mai jos, cap. V, 1).

Să nu anticipăm, însă. Intenţia noastră este aceea de a examina documentaţia oferită de istoria religiei, pentru a studia efectele sociale ale fenomenelor pe care ni le face cunoscute. Primul nostru demers constă în a determina dacă activitatea comunitară, cooperativă, comună, în domeniul religios, face parte integrantă şi fundamentală din experienţa religioasă sau dacă este numai un fenomen accidental. Există atitudini religioase atât de radical individuale, încât acestea să excludă prin ele însele orice idee de participare sau de comuniune cu celălalt ? Este uşor de constatat că răspunsurile la o asemenea întrebare vor reflecta concepţiile fiecăruia despre natura, rolul şi semnificaţia religiei. În lucrarea sa *Principles of corporate Worship*, Evelyn Underhill face următoarea remarcă pătrunzătoare : „Din cauza aceasta adoraţia comunitară şi adoraţia individuală, deşi, în practică, una tinde să o ia înaintea celeilalte, ar trebui să se completeze, să se întărească şi să se susţină reciproc." Fără nici o îndoială, Scheler exprimă punctul de vedere al filosofiei catolice, atunci când afirmă că, în fond, „orice act religios este totdeauna un act individual şi în acelaşi timp unul social, [şi că] formula «*Unus Christianus, nullus Christianus*» (un singur creştin nu este creştin) este aplicabilă în general oricărei religii".

Chiar dacă priveşte Biserica asemenea unei comuniuni a sfinţilor şi având o conştiinţă adâncă a unităţii acestui grup, protestantismul este, în pofida acestor aspecte, înclinat să insiste mai degrabă asupra individului şi asupra responsabilităţii sale directe în faţa lui Dumnezeu. În acelaşi timp, în interiorul protestantismului există mari divergenţe în estimarea rolului individului, variind în funcţie de diferitele concepţii la modă în diverse secte. Această estimare poate varia considerabil în sânul unuia şi aceluiaşi grup, fie în faze diferite ale evoluţiei sale, fie în cursul oricărei faze date. Aşa cum, în general, protestantismul insistă asupra individului mai mult decât greco-catolicismul, tot aşa metodismul insistă mai mult asupra individului decât anglicanismul. Mai mult, în biserica luterană, perioada pietismului şi a *Erweckungsbewegung*-ului din secolul al XIX-lea, în pofida înclinaţiei sale de a alcătui mici grupuri intime, este caracterizată printr-o recrudescenţă a interesului pentru pietatea individuală, mai pronunţată decât cea din perioada ortodoxiei sau a confesionalismului (secolele XVII şi XIX). Anumite secte reflectă aceeaşi tendinţă ; atitudinile individualiste ale sfinţeniei şi, până la un anumit punct, mişcările de reformă se află într-un contrast violent cu sentimentele mai colectiviste ale grupurilor charismatice (spiritualiste) sau „comuniste".

Către sfârşitul secolului XIX, mulţi savanţi credeau că dezvoltarea religiei este caracterizată de un „progres” gradual dar ireversibil, mergând de la colectivism la individualism, şi că această tendinţă universală are un strălucit exemplu în progresul creştinismului faţă de păgânism, în cel al protestantismului liberal faţă de protestantismul clasic, de inspiraţie luterană sau calvinistă. Graţie cunoaşterii detaliate a istoriei şi a interesului manifestat tot mai mult în acea perioadă faţă de toate formele creştinismului, oficiale sau nu, prima jumătate a secolului nostru ne-a învăţat să privim cu circumspecţie generalizările de genul acesta. Anumite tipuri de atitudini religioase precum misticismul, raţionalismul şi spiritualismul tind să se reproducă sub o formă sau alta în contexte istorice considerabil distanţate şi permit conturarea unei idei exacte despre elementul individual în raport cu comunitatea. Atitudinile de acest gen, din diferitele medii creştine, au fost studiate în matricea lor socială de către Troeltsch şi alţii. Aceşti savanţi au arătat că dezvoltările privite până atunci ca fiind specifice lumii moderne îşi aveau deja precedente la vechii greci sau în Evul Mediu.

Vedem astfel că noţiunea de subiect fundamental al religiei, indiferent că este vorba despre individ sau grup, a variat în mod considerabil. Concepţia despre comunitatea religioasă, ilustrată de cultele civice ale lumii antice, era foarte diferită de cea a noastră. Anticii insistau înainte de orice asupra adoraţiei făcute de către grup şi ar fi considerat adoraţia individuală ca o derogare fără prea multă valoare în sine, presupunând că s-ar fi gândit la aşa ceva. Religia primitivă pare să meargă şi mai departe, din acest punct de vedere. „Religia greacă, se afirmă, era o afacere de grupuri sociale precum familia, tribul sau statul, înainte de a fi o afacere individuală. Dezvoltarea conceptului de individualitate, în lumea romană, a fost întârziată de dezvoltarea excesivă a ideii sociale.” Individul nu exista decât pentru familie şi derivatele sale, clanul şi statul. În legătură cu aceasta, despre societatea japoneză s-a putut spune : „În acest sistem, concepţiei despre familie îi era asociat un sens sacru. Individul era absorbit în viaţă comună a familiei nu pentru o bucată de vreme, ci în mod permanent.”

Aceste generalizări atât de încrezătoare neglijează totuşi fără ruşine numeroase excepţii. Chiar dacă suntem convinşi că religia colectivă reprezintă un element important în contextele culturale amintite, trebuie să recunoaştem rolul de primă mărime jucat de conducătorii religioşi şi contribuţia lor eminamente individuală ; şi nu vom evita să constatăm existenţa unor experienţe religioase foarte personale, chiar şi la nivelul primitivilor. Aşa cum formula una dintre autorităţile cele mai eminente în studiul religiei primitive, „fapte precum recluziunea celor ce se pregătesc pentru iniţiere, eforturile lor individuale şi personale din timpul încercărilor la care sunt supuşi, comuniunea cu spiritele ne dovedesc faptul că religia primitivă era trăită în mod frecvent în solitudine”. Acelaşi savant se crede îndreptăţit să concluzioneze : „Aşadar, aceste fapte, chiar dacă nu ne dovedesc cu siguranţă că religia ar fi exclusiv individuală, ne interzic să o privim ca pe un fenomen social pur şi simplu.” Noi preferăm formula mai moderată a lui Malinowski : „Deşi se intersectează, aspectele colectiv şi religios nu sunt cele mai puţin coextensive din lume.” Sau, aşa cum spune Benedict : „În realitate, societatea şi individul nu sunt adversari.”

În dezvoltarea unei religii mai individualiste, esenţiali par a fi doi factori : o emancipare graduală a individului faţă de influenţele mediului său cultural şi social şi un proces continuu de diferenţiere în interiorul aceleiaşi civilizaţii. Acest dublu proces există chiar şi în lumea omului primitiv. După ce a analizat concepţia pe care o au despre proprietate anumite triburi primitive precum indienii crows, kai din Noua Guinee şi eschimoşii, Lowie concluzionează : „Chiar şi în aceste societăţi comuniste,

într-un grad necunoscut, de altfel, motivul individual, deşi submers, nu este în întregime absent." În Orient, această tendinţă este şi mai pronunţată, dar individualismul ajunge la cel mai înalt grad în civilizaţiile Occidentului, pregătit fiind de tradiţia unică a culturii clasice, ea însăşi aprofundată prin aportul iudaismului profetic şi al creştinismului. Perioada elenistică a exercitat o influenţă imensă, din acest punct de vedere, contribuind la disoluţia organizaţiilor „identice" tradiţionale şi, pe de altă parte, la naşterea unor noi tipuri de pietate şi a unor asociaţii cu specific religios, corespunzătoare acestor forme de pietate. Din punct de vedere sociologic, unul dintre cele mai importante aspecte ale dezvoltării individualismului religios este separarea tot mai pronunţată a comunităţilor religioase de comunităţile naturale. Această chestiune o vom studia în detaliu mai târziu (cf. mai jos, cap. V).

În acelaşi timp, se cuvine să spunem câteva cuvinte în legătură cu importanţa conceptului creştin de individ pentru problema care ne preocupă. Fondată la origine pe Scripturi şi reluată de marii reformatori, această noţiune devine dominantă în filosofiile lui Pascal, Kant şi Kierkegaard. Acesta din urmă, a cărui teologie este de mare interes – deşi negativ – pentru sociologul religiei, ajunge în ultimă analiză la concluzia logică în conformitate cu care individul (*der Einzelne*) este *categoria* fundamentală a societăţii şi a religiei. Idei similare au exprimat filosofia modernă şi teologia protestantă. Whitehead, de exemplu, definind religia drept „arta şi teoria vieţii interioare a omului", consideră această afirmaţie drept „negaţia directă a teoriei conform căreia religia este înainte de orice un fapt social". Pentru el, religia poate fi redusă la „aceea că individual este mulţumit de singurătatea sa" şi în actele colective nu descoperă decât „deghizări ale religiei". Departe de a diferi de individual, după spusele unui psiholog modern, Gordon Allport, religia de tip personal „rezistă oricărui tip de comunicare cu ceilalţi". Din acest punct de vedere, care nu este străin sectarismului creştin şi teologiei budiste, problema posibilităţii, a legitimităţii şi a limitelor comuniunii experienţei religioase apare sub aspectul unei gravităţi excepţionale. Numai cei care resping orice organizare sub formă de Biserică, orice disciplină de Biserică şi orice lege ecleziastică fondată pe premise solide concep experienţa religioasă ca pe ceva exclusiv personal. Într-un capitol următor al acestei cărţi, vom lua în discuţie eternul protest care s-a făcut auzit de-a lungul întregii istorii a religiei în numele experienţei şi iniţiativei individuale împotriva sistemelor care par a pune în pericol creşterea şi libertatea individului. Dacă este admis în interiorul grupului tradiţional, conceptul spiritualizat de comunitate religioasă se poate dezvolta pentru a-i uni pe cei care aspiră în mod independent la perfecţiunea religioasă (paralelismul spontaneităţilor individuale) sau, dacă nu, acest ideal poate conduce în cele din urmă la o comunitate „adevărată" întru credinţă, independentă de orice altă asociere existentă (cf. mai jos, secţ. 10-12).

Sociologului religiei îi revine sarcina de a clasifica atent structurile diferite tipologic şi care rezultă din concepţii diferite despre comunitatea religioasă. Acesta le va trasa din nou dezvoltarea istorică şi va avea de studiat diferitele idei despre fraternitatea religioasă, concept pe care îl întâlnim în toate epocile şi în toate zonele lumii.

CAPITOLUL III
Consecinţe sociologice

1. Rolul sociologic al religiei

Din punct de vedere tipologic, pot exista trei atitudini distincte faţă de fraternitatea religioasă : atitudinea naiv afirmativă, ce caracterizează grupurile în care organizarea naturală şi organizarea religioasă coincid ; a doua atitudine, negativă, este ilustrată îndeosebi de ascetismul radical ; a treia, de un realism selectiv, delimitează comunitatea religioasă fie cantitativ, fie calitativ.

Studiul comparat al tipurilor de comuniuni religioase implică în mod necesar analiza motivelor stabilirii sale, a semnificaţiei sale şi a efectelor pe care le are asupra membrilor. De aici decurge necesitatea ca ancheta pur sociologică să fie completată cu examinarea autointerpretării grupului (ideologia), a organizaţiei sau a corpului constituit. Termenul „ideologie" este utilizat aici în sensul larg al unei explicaţii teoretice şi al unei autodescrieri, şi nu în sensul modern şi limitat de concept pur subiectiv sau de iluzie. Am insistat anterior asupra caracterului unilateral al unei interpretări pur psihologice sau sociologice, care, dacă ne permite să înţelegem scheletul şi structura unei forme, nu ne poate explica şi nici reproduce prin ea însăşi conţinutul acesteia. Analiza psihologică sau sociologică a valorilor religioase pe care şi le reclamă un grup, indiferent de modul de abordare, nu poate nega caracterul de constrângere al acestor valori care exercită o influenţă asupra grupului. Lucrurile se petrec la fel cu orice experienţă : existenţa experienţelor comune sau paralele în interiorul unui grup produce, ca să spunem aşa, o puternică forţă de coeziune. Nevoile de protecţie sau de perpetuare ale grupului au de asemenea rolul lor în crearea sentimentelor de solidaritate care îi unesc pe membri.

Aceasta nu înseamnă în mod neapărat că credo-ul oficial sau enunţul credinţelor în care un grup dat vede formularea experienţei religioase fundamentale trebuie privit ca expresia sau descrierea adecvată a motivelor sociale sau psihologice care se află la originea sa. Trebuie să ţinem cont de posibilităţile de eroare şi, probabil, de iluziile mai mult sau mai puţin subtile cărora le sunt subiecţi cei care formulează experienţa religioasă fundamentală sau succesorii lor. Istoria spiritului de sectă furnizează asemenea exemple. Din acest punct de vedere, psihologia, psihosociologia şi psihopatologia (analiza) ar putea veni cu contribuţii importante, deoarece aceste ştiinţe încearcă să descifreze şi să interpreteze concepte şi forme pentru a le cântări puritatea, semnificaţia ulterioară (inconştientă) şi motivaţia (Freud, Jung, Pareto). În acelaşi timp, sociologia este interesată tocmai de aceste concepte, rituri şi forme care reflectă o experienţă foarte precisă, care integrează un grup religios şi îl separă totodată de lumea exterioară, pentru a face din el o unitate sociologică. Este deosebit de interesant de comparat atitudinile şi ideologiile grupurilor specific religioase (biserici, secte) cu

cele ale grupurilor religioase şi naturale (familie, trib) în acelaşi timp. O atitudine diferită, prescrisă de teorie şi urmată în practică, se observă în ambele cazuri faţă de profani şi „necredincios" ; în al doilea caz, este separat de două ori : o dată prin sânge şi prin credinţă.

Sociologic vorbind, influenţa religiei este aşadar dublă : integrare pozitivă sau coezivă, şi influenţă negativă, distrugătoare şi dezintegrantă. Orice credinţă nouă creează o lume nouă, în care vechile concepţii şi vechile instituţii îşi pot pierde semnificaţia şi raţiunea de a fi. Moştenirile naturale şi istorice sunt pe punctul de a se vedea revocate şi o nouă ordine a lucrurilor o înlocuieşte pe cea veche. Aceste schimbări pot fi revoluţionare ; totul depinde de întinderea care va fi acordată reinterpretării (considerării) elementului tradiţional. Predicarea unei credinţe noi, chiar dacă ea nu prezintă un caracter de universalitate, este adresată înainte de toate unui grup, care poate fi mai mult sau mai puţin omogen. În societăţile a căror cultură este avansată şi diferenţiată, mediul din care provin cei convertiţi este deseori foarte eterogen.

Cum se poate produce integrarea unui grup atât de disparat ? Exemple ne sunt furnizate de dezvoltarea Bisericii creştine primitive, de budism sau de *sa-gha* jainistă, sau de comunităţile mahomedane sau zoroastriene. La nivelul acesta, apar probleme specifice, care sunt rezultatul experienţelor religioase mai intense. Se insistă cu precădere asupra nucleului acestei experienţe, adică asupra comuniunii cu Dumnezeu ; în consecinţă, raporturile cu Dumnezeu primează în faţă tuturor celorlalte raporturi (raporturile dintre oameni). Dar, o dată cu dezvoltarea şi intensificarea vieţii religioase a noului grup, comunicarea experienţei se dovedeşte a fi din ce în ce mai dificilă. Având în vedere că simbolul, mijlocul comun de expresie în primele stadii ale dezvoltării, a suferit un anumit grad de elasticizare şi uşurinţă a interpretării, înmulţirea concepţiilor mai raţionale şi a riturilor mai evoluate tinde să îi complice înţelegerea. Cu alte cuvinte, dacă simbolurile tradiţionale sunt destinate să servească în continuare drept bază a comunităţii, va trebui ca ele să primească o definiţie mai precisă. Deseori există factori ce conduc la o repetare, la un nivel superior, a integrării religioase descrise mai sus : se formează atunci o elită, mai puţin numeroasă, mai profund religioasă *(ecclesiola in ecclesia)*, al cărei liant este format din experienţe mai profunde, din precepte mai stricte sau dintr-o organizare mai severă decât cea accesibilă maselor. Nu trebuie neglijată nici reacţia lumii exterioare, care are tendinţa de a-i uni şi mai mult pe membrii noului grup.

Atunci când studiem fraternitatea religioasă, nu trebuie să uităm că există o reciprocitate în procesul prin care spiritul şi atitudinile comunităţii sunt create de către membrii săi. Atitudinile lor, concepţiile lor individuale sunt, în schimb, influenţate în mod sensibil de către grup (dezvoltarea unei terminologii specifice, a unor moravuri, obiceiuri). Această stimulare mutuală a fost observată în studiul limbajului şi al altor activităţi creatoare. Marele Wilhelm von Humboldt, spre exemplu, a cărui filosofie a limbajului mai este şi astăzi una dintre cele mai profunde şi mai bogate, a enunţat principiul acesta foarte important, conform căruia grupul, vorbind, creează limbajul, dar, la rândul său, limbajul contribuie la crearea grupului. În afară de problemele obişnuite, cum este cea a limbii sacre, a terminologiei speciale, ar mai fi de studiat destule paralele interesante între sociologia limbajului, căruia Humboldt îi este unul dintre fondatori, şi sociologia religiei, dar lucrarea de faţă nu îşi propune expunerea lor.

2. a) Puterea integratoare a doctrinei

Întrucât ne ocupăm de integrarea grupurilor religioase, de condiţiile care o favorizează sau îi împiedică dezvoltarea şi de mijloacele de care ea dispune, ne-am putea întreba în ce măsură contribuie la ea diferitele tipuri de expresie religioasă. Experienţa religioasă decisivă, care îi împinge să se asocieze pe cei care îi sunt beneficiari, este de obicei, aşa cum am văzut, formulată în termenii ştiinţei sacre, exprimată în rituri şi forme de pietate şi aplicată unor puncte de vedere caracteristice (morale) şi unor activităţi practice.

Efecte sociologice similare se pot observa în toate epocile şi toate locurile în care se înregistrează o tradiţie sacră. Găsim mai întâi grupul unit de recitarea miturilor tribului. Mesajul acesta exprimă şi proclamă o nouă experienţă a necunoscutului sau a sacrului. Ştiinţa sacră poate fi formulată prin declaraţii individuale (profeţie, apoftegme) sau prin predici şi opuscule ce capătă valoare de revelaţii. Se ajunge în felul acesta la unirea celor care îşi deschid urechile pentru a auzi şi inima pentru a primi credinţa adevărată. Cei care nu răspund sunt excluşi. Fie sistematică sau codificată sub formă de dogmă, doctrina este deseori formulată sub influenţa polemicilor. Această doctrină contribuie la insuflarea primelor elanuri de organizare oficială a mişcării în interiorul grupului deja unificat. Eventuala definire şi codificare a unei dogme nu pune capăt discuţiilor, deoarece persistă dorinţa de a expune conţinutul implicit al experienţei caracteristice şi de a-l apăra împotriva îndoielii care îi ameninţă pe cei din interior şi împotriva atacurilor din partea celor din exterior. Se poate întâmpla ca unele divergenţe de opinii, bazate pe diferenţe de caracter şi de temperament, precum şi pe interpretări diferite ale experienţelor de bază, să conducă la formarea unor „şcoli", reunite în jurul unor predicatori, exegeţi sau teologi eminenţi. Ulterior, societatea religioasă îşi încheie consolidarea unităţii sale prin formularea unor simboluri ale credinţei şi crezuri, destinate să exprime şi să încurajeze solidaritatea celor ce conduc şi inspiră experienţe identice sau similare. În treacăt, se poate remarca faptul că termenii de „dogmă" şi „crez" şi-au pierdut, în lumea modernă, mult din sensul lor originar de expresii mai mult sau mai puţin adecvate ale credinţei. Cu vremea, standardizarea lor s-a transformat într-o împietrire vulgară, ceea ce explică de ce au constituit ţinta anumitor atacuri (cf. cap. V, secţ. 10 şi urm.). În anumite cercuri, termenul în sine a căpătat o valoare negativă. „Este un dogmatic" reprezintă o formulă eficace pentru a te debarasa de un adversar şi de convingerile sale religioase. Aplicaţii ale dogmei pot fi găsite în Crezul creştin, în *triratna* budistă sau în *Shah* ^{3}*dah*-ul mahomedan. Shema evreiască şi profesiunea de credinţă iraniană au scopuri similare.

Anticipând puţin discuţia despre influenţa cultului asupra integrării grupurilor religioase, vom sublinia extraordinara influenţă a şcolilor teologice din anumite regiuni, precum Tapu-tapu-atea din Insulele Societăţii, Heliopolis din Egipt, Srirangam sau Dakschineshvara din India şi Hiei Zan din Japonia. Aceste şcoli au acţionat în sensul dezvoltării doctrinei şi a vieţii comunităţii religioase, în general. Cu greu se pot supraestima implicaţiile politice ale unei asemenea integrări sociologice. Istoria unor imperii precum cele din Orientul Apropiat, din Mexic şi din Japonia constituie un exemplu elocvent. Varietatea de opinii şi învăţături oferite şi discutate de către diferite grupuri reunite în jurul unor conducători şi maeştrii plini de autoritate din interiorul unei comunităţi religioase conduce nu numai la diversificarea dialectică a

gândirii, a teologiei şi a filosofiei, dar se dovedeşte a avea şi o importanţă covârşitoare în ceea ce priveşte viaţă socială. Istoria religiilor aduce numeroase dovezi în sprijinul acestei afirmaţii. Pitagora şi Empedocle, Platon şi Plotin, marii maeştrii gnostici, teologii filosofi ca Shankara, R³m³nuja, R³makriÌña în hinduism, N³g³rjuna şi Tsong-kha-pa, Bodhidharma şi Huineng în budismul chinez, şi Dengyo Daishi, K½b½ Daishi, H½nen, Shinran şi Nichiren în budismul japonez au exercitat prin învăţătura şi autoritatea lor o influenţă foarte mare asupra succesorilor lor şi, prin aceştia, asupra tuturor celorlalţi coreligionari.

3. b) Puterea integratoare a pietăţii

În continuare, urmează să examinăm importanţa sociologică şi implicaţiile expresiei cultuale şi practice ale experienţei religioase. În vreme ce activitatea intelectuală poate conduce la diferenţierea şi chiar la izolarea grupurilor sau chiar a individului în interiorul unei comunităţi, pietatea, în schimb, formează, integrează şi dezvoltă gruparea religioasă. Underhill este cea care a făcut înţeleapta observaţie că pietatea pune obstacole „egoismului religios şi suprimă diferenţele sociale şi denominaţionale." Actele cultului tind să-i lege şi să îi unească pe cei care sunt mişcaţi de aceeaşi experienţă centrală. Această tendinţă poate fi observată cu claritate în religiile primitive. Profesorul Malinowski constată „prezenţa unui element creator în riturile cu caracter religios" şi susţine că „actele cele mai sacre se desfăşoară în cadrul unor reuniuni ; la drept vorbind, atitudinea solemnă a credincioşilor uniţi în rugăciune, sacrificiu, implorare sau sub acţiunea harului reprezintă prototipul veritabil al ceremoniei religioase". El rezumă afirmând că „în societăţile primitive, caracterul public al pietăţii şi schimburile dintre credinţa religioasă şi organizarea socială sunt cel puţin la fel de accentuate ca şi în cultele superioare". Este vorba despre simple rituri sau simple ceremonii, care permit integrarea grupului, fie că este cazul unei familii, al unui clan, al unui trib sau al unei naţiuni. Aşa cum spune autorul unei monografii despre o sectă religioasă modernă, „orice aport al unei doctrine teologice nu va avea probabil acelaşi efect pe care îl au riturile lor relativ simple şi nu va fi capabil să creeze individului care participă la aceste ritualuri sentimentul realităţii credinţei sale religioase". Doctorul Pratt a arătat ce influenţă enormă au tendinţele cultuale chiar şi asupra unui grup atât de raţionalist cum este Ârya Sam³j, un grup hindus reformat bine cunoscut. Conform unui eminent filosof şi sociolog modern, „cultul are o valoare misterioasă, legată de ceea ce ne este imposibil să raţionalizăm pe deplin, acesta fiind motivul pentru care este conservat în forma pe care a avut-o dintotdeauna, la fel ca şi condiţiile sale sociale".

Rugăciunea, sacrificiul şi ritualul nu servesc numai la exteriorizarea experienţei participanţilor, ci contribuie într-o bună măsură la modelarea şi precizarea organizării şi spiritului grupului. Underhill a distins trei tipuri de uniune în adorarea comună a bisericii creştine : liniştea mulţimii, actele de adoraţie îndeplinite de conducătorul religios sau asistenţii săi în numele tuturor şi, în sfârşit, actele rituale sau liturgice la care participă toată lumea. Numărul ideilor teoretice pe care le posedă un grup al unui popor primitiv este neglijabil. Astfel, triburi ca indienii Picioare-Negre sau Corbii au, după cum se ştie, o cosmologie minimală şi nici un fel de panteon. De obicei, ştiinţa sacră este privită ca singura preocupare şi unicul privilegiu al celor care sunt primii responsabili : vrăjitorul, maestrul, preotul. Un minimum de rituri

este celebrat de către întregul grup, care formează un tot, dar acesta îşi asigură perfecta continuitate tocmai prin intermediul acestor rituri populare. Vom vedea mai departe că în triburile agrare şi, în general, în populaţiile rurale ale practic tuturor societăţilor sărăcia cunoştinţelor religioase teoretice este asociată în permanenţă cu interesul şi tenacitatea dovedite faţă de problemele cultuale.

Pe măsura dezvoltării unui sistem mai minuţios şi mai complicat de practici cultuale, necesitatea unor experţi devenind tot mai simţită, se ajunge la a se rezerva în principiu sau practic un anumit număr de acte cultuale şi la formarea unui corp de funcţionari, care se vor însărcina cu anumite activităţi liturgice şi pe care le vor monopoliza. În felul acesta, se formează încetul cu încetul un sacerdoţiu, care îşi asumă funcţiile îndeplinite la origine de *pater familias,* de şefi, funcţionari sau rege, aşa cum a fost cazul în Israel, Egipt, Grecia, Roma, Mexic, China şi Japonia. Studiul comparat al rugăciunii şi al sacrificiului dovedeşte că, în pofida prezenţei expresiilor personale ale experienţei religioase, chiar şi în religiile primitive, până la un stadiu ulterior, actele de pietate superioare din punct de vedere individual nu joacă nici un rol în dezvoltarea religiilor. Religiile ebraică, precum şi cea babiloniană constituie o dovadă în acest sens. Merită să constatăm faptul că toate concepţiile culturale din fazele importante din viaţa individului, în mod deosebit la primele nivele ale dezvoltării culturale, insistă numai asupra momentelor care pun individul în relaţie directă cu grupul. Aceste momente sunt naşterea, pentru familie, pubertatea, pentru majoritate, căsătoria, războiul şi vânătoarea, activităţi ale grupului, şi moartea, care înseamnă despărţirea de grup. Nu există nici o activitate din viaţa omului primitiv care să nu fie marcată prin celebrarea unui rit. „Nu se va insista niciodată îndeajuns asupra faptului că religia este un factor mult mai important în viaţa profană a popoarelor primitive decât în comunităţile civilizate. La drept vorbind, ea este cel mai important factor. Pătrunde în toate relaţiile familiale şi sociale, în activităţile cele mai obişnuite şi în ocupaţiile cotidiene ; pe scurt, nu există aspect al vieţii indigene care să nu aibă o semnificaţie religioasă." Nu este deloc exagerat să concluzionăm că, de fapt, cultul este primul factor de integrare a societăţii primitive şi care îi permite acesteia, mai mult decât oricare alt factor, să îşi exprime unitatea. Toate aceste afirmaţii rămân valabile inclusiv la nivele superioare ale dezvoltării culturale. Chiar mai mult decât ideile şi doctrinele profesate, cultul privat şi cel public au simbolizat unitatea vieţii din oraşele-stat din vechea lume orientală, Israel, Grecia, Roma, India, China, Mexic, Peru şi în alte părţi. În cele ce urmează, vom studia mai în profunzime interrelaţiile dintre grupurile sociopolitice şi grupurile religioase şi vom examina cu o oarecare precizie implicaţiile sociale ale cultului în marile religii mondiale. Pentru moment însă, este suficient să notăm că importanţa acordată astăzi pietăţii în creştinismul ortodox, în cel romano-catolic şi în Biserica anglicană, dar şi în budismul Mah^{3}y^{3}na, în hinduism, în parsism, iudaism şi anumite ramuri ale mahomedanismului este datorată în parte conştiinţei pe care o au aceste religii despre puterea de integrare de care se bucură riturile. Această convingere îşi găseşte expresia cea mai conştientă la toţi marii fondatori de religie şi în mod deosebit la Confucius, în *Analectele* sale canonice, de fapt, o culegere a dialogurilor sale.

Puterea integratoare a pietăţii este ilustrată de crearea de organizaţii, trecătoare sau permanente. Exemple de asemenea formaţiuni sunt asociaţiile care au drept scop îndeplinirea unor funcţii cultuale speciale (sepulturi, banchete, jocuri), precum „societăţile de mistere" din cadrul popoarelor primitive şi Grecia, confreriile de la Roma, breslele, ordinele şi societăţile din toate religiile mondiale şi, în sfârşit, condeferaţiile de grupuri, triburi şi cetăţi legate de un centru. Sărbătorile şi pelerina-

jele sunt ocazii excepţionale, deoarece regăsim în ele o corelare strânsă între diferite activităţi cultuale, cum ar fi purificările, îmbăierile, rugăciunile, urările, ofrandele, sacrificiile şi procesiunile – fapte la fel de interesante atât pentru istoricul, cât şi pentru sociologul religiei. Ne putem imagina cu uşurinţă ce influenţă pot avea organizaţiile pe care le-am menţionat asupra spiritului şi a atitudinilor adoratorilor, atunci când aceştia se reunesc pentru îndeplinirea unei funcţii speciale, şi ce rezultat pot avea asupra religiei în întregul său.

Cu toate acestea, este foarte important să recunoaştem cât este de ambiguă interpretarea formelor religioase, precum şi cea a expresiei lor cultuale. Observaţia aceasta este valabilă în special în ceea ce priveşte aspectul practic şi cultual. Din acest punct de vedere, doctrinele sunt salvate de definiţii foarte precise, care le cristalizează şi le clarifică intenţiile şi influenţa. Actele cultuale, dimpotrivă, sunt susceptibile de interpretări variate, mult mai extensive şi, în felul acesta, deseori pot servi mai multor intenţii, fie în mod deliberat, fie accidental. Un excelent exemplu cu privire la complexitatea unei asemenea motivaţii ne este oferit de un specialist în civilizaţia pueblo : „La populaţia zuni, construirea unei case face parte din pregătirile ritualurilor de seceriş ; se profită de seceriş pentru a face o importantă distribuire a terenurilor, ceea ce pentru cei bogaţi constituie o obligaţie socială şi un mijloc de integrare socială” (Bunzel). În întreaga istorie a religiilor pot fi găsite o mulţime de asemenea exemple. Dacă actele cultuale pot îmbrăca cu uşurinţă varii semnificaţii, noi şi poate chiar divergente, diferenţele de interpretare pot provoca unele disensiuni. Chestiunea aceasta va trebui analizată pe larg mai târziu.

După cum ştim, artele sunt favorizate şi cultivate sub egida inspiraţiei religioase. Chiar şi creaţiile artistice nereligioase, cum ar fi artele decorative, nu vor putea fi invocate decât cu mare dificultate pentru a dovedi că modestele lor începuturi nu au fost la origine, măcar în parte, de inspiraţie religioasă. Evident, nu vom nega faptul că plăcerea oferită de frumuseţe sau jocuri nu este ireductibilă la altceva decât inspiraţia religioasă, cu toate că arta de dragul artei (*l’art pour l’art*) este o cucerire relativ târzie. Semnificaţia cultuală a epopeei, a dramei, a picturii, a sculpturii, arhitecturii, muzicii şi dansului este evidentă în religiile primitive şi orientale. Pentru ea însăşi, expresia artistică joacă un rol destul de redus. În lumea occidentală, emanciparea artei faţă de condiţia sa originară nu a început decât în Renaştere. Atâta vreme cât creaţia artistică şi-a păstrat scopul originar, influenţa sa integrantă asupra grupurilor religioase a fost incomensurabilă ; pentru a ne convinge de acest lucru, este suficient să ne gândim la rolul jucat de drama grecească în interpretarea misterelor dionysiace, drama şiită, ilustrare a pasiunii Alidelor, recitarea marilor epopei greceşti şi hinduse, lirismul chinez, tamil şi persan. De asemenea, am putea sublinia efectul construcţiei artistice şi al decorării locurilor de cult în practic toate religiile superioare, precum şi importanţa pe care a avut-o muzica medievală clasică şi cea protestantă în integrarea slujbelor creştine. S-a născut astfel o varietate enormă de organizaţii special desemnate pentru a favoriza şi dezvolta aceste activităţi ce servesc la îndeplinirea riturilor cultuale. Influenţa pe care au avut-o asupra vieţii şi culturii religioase a fost foarte mare. Datorită marii lor importanţe sociale, ar trebui să mai semnalăm şi instituţii minore cu caracter cultual, precum concursurile şi jocurile, probele şi instituţiile cu drept de azil.

4. Experienţa religioasă şi atitudinea faţă de „lume”

Am studiat până aici rolul social al doctrinei şi al cultului, ca expresie teoretică şi expresie practică ale experienţei religioase. Trebuie să analizăm acum atitudinea grupurilor religioase faţă de lume, în general, şi societate, în particular.

Ca stare interioară sau ca experienţă subiectivă, religia nu poate acţiona asupra realităţii, atâta vreme cât nu este obiectivată în nişte dispoziţii, o atmosferă, o atitudine sau o formă concrete. Religia pur personală nu poate reuşi să iasă din subiectivism. Pentru a fi înţeleasă şi a produce un efect social, trebuie ca gândirea sau emoţia să fie exprimată. Nu poate exista comuniune între doi indivizi care sunt subiectul aceleiaşi experienţe, dacă aceasta nu se traduce prin gest, cuvânt sau acţiune. Numai aceste elemente pot oferi consistenţă şi confirmare sentimentului, gândirii sau acţiunii presupuse a fi similare. Înţelegerea imediată a experienţei sufleteşti a celuilalt este un lucru rar şi extraordinar. Această înţelegere directă şi mutuală nu este de conceput decât între două sau cel mult câteva persoane ce se cunosc în mod intim, dar este dificil ca ea să servească drept bază pentru stabilirea unui schimb şi a unei comuniuni mai largi ale experienţei religioase. Înţelegerea aceasta determină prin ea însăşi dezvoltarea unor atitudini caracteristice. La rândul lor, aceste atitudini se concretizează în gândire şi acţiune, aşa cum am constatat anterior. Este dificil, dacă nu imposibil, de definit „atitudinea” creştină, mahomedană, budistă şi hindusă izvorâtă din experienţa autentică a sacrului, aşa cum a fost trăită de fondatorii acestor religii, şi care a fost ulterior transmisă prin intermediul individualităţii lor. Tocmai în această „atitudine” poate fi găsit „spiritul” religiei. Ea este cea care a creat, determinat şi reglementat aplicarea unor principii, idei, norme şi precepte de conduită efectivă. Cu toate că metoda sa speculativă exercită puţină atracţie asupra generaţiei noastre, în *Filosofia istoriei* şi *Filosofia religiei* Hegel ne-a lăsat descrieri magistrale ale câtorva mari religii istorice, descrieri care merită în continuare să fie citite. Cine nu ar putea fi de acord cu el, atunci când caracterizează religia chineză ca pe o religie a măsurii, religia siriană ca pe o religie a suferinţei, religia evreiască drept una a perfecţiunii, religia grecească drept una a frumuseţii şi religia romană ca una a utilităţii ? Dacă vom examina, de exemplu, atitudinea poporului evreu, rezultat al experienţelor religioase trăite în perioada exilului şi puţin de după aceea, vom avea cheia ce ne permite să înţelegem atitudinea evreilor faţă de viaţă, societate şi univers, fie ea exprimată formal sau nu, conştient sau nu, în gândire sau acţiune. O cercetare de acelaşi tip asupra experienţei centrale a şintoismului ar facilita înţelegerea atitudinii poporului japonez faţă de viaţă, natură, stat şi lume. Cu condiţia de a putea pătrunde suficient de adânc dincolo de învelişul de obiceiuri şi idei, care de fapt nu sunt decât manifestări exterioare, şi de a putea dezgoli atitudinea de bază, concepută şi întreţinută de experienţa religioasă decisivă, avantajul exemplelor anterioare este acela de a arăta că diferiţii factori de expresie religioasă devin imediat inteligibili, iar opiniile şi actele ce păreau divergente şi incompatibile se dovedesc a conţine o singură motivaţie centrală.

Religiile pot diferi prin modul în care concep, apreciază şi interpretează importanţa fraternităţii, a comuniunii şi a societăţii. În cadrul religiilor superior dezvoltate şi introspective, sunt stabilite norme care definesc, în cazul fiecăreia, ideea unei lumi sau a unei societăţi care ar fi pătrunse de spiritul lor. Istoricul şi sociologul vor avea de studiat dezvoltarea acestor religii în lumina idealurilor lor particulare.

Într-un strălucit studiu, Max Weber a încercat să caracterizeze tipologic diferitele atitudini religioase pe care le-a descoperit în anumite religii mondiale. Având în vedere că societatea este o parte a lumii finite – fiind distinctă de lumea absolutului –, ea participă la caracterul ce îi este atribuit în concepţiile centrale ale diferitelor credinţe. Concepţia fundamental monistă se poate nuanţa în diferite grade de dualism. În religia primitivă, de exemplu, experienţa de grup a condus la o împărţirea dualistă a lumii vizibile în lumea *tabu*-ului şi în lumea a ceea ce a fost numit *noa*, în sacru şi în profan. Distincţia este esenţialmente religioasă, însă are implicaţii morale. Această împărţire este suficientă pentru a nuanţa etalonarea fără rezerve, ceea ce constituie acceptarea lumii aşa cum este. La bază, lumea este considerată ca fiind bună şi frumoasă, dar anumite raţiuni, explicate de mituri şi teologie, restrâng această bunătate, o limitează şi o pervertesc. Problema rămâne aceeaşi şi pentru cultele mai dezvoltate.

Lumea epopeilor homerice şi vedice este fundamental „bună”, cu toate că unele forţe şi tendinţe temporale caută în mod constant să îi bulverseze bunătatea. *Geneza* califică rezultatul creaţiei drept „foarte bun”, dar în decursul dezvoltării religiei ebraice apar unele distincţii nuanţate, care sunt codificate în *Levitic*.

Spre deosebire de aprecierea optimistă şi entuziastă pe care o au anumite religii despre lume, altele, cu un caracter mai diferenţiat şi mai sofisticat, iau o atitudine hotărât negativă faţă de lume. Gnosticismul, mandeismul, maniheismul şi budismul sunt exemple frapante în acest sens. În cazul acestora, lumea este văzută în cele mai sumbre culori ; răul şi suferinţa domnesc nestingherite asupra lumii şi nu prezintă nici un simptom de abdicare voluntară. Singura atitudine rezonabilă ce poate fi luată faţă de o asemenea lume este aceea a unui pesimism lipsit de nuanţe. Teologia şi filosofia budiste sunt fondate pe o interpretare specială a conceptului tipic indian de *sa-s³ra*. De asemenea, este interesant de comparat utilizarea cuvântului grecesc *kosmos* în poezia clasică cu cea din neoplatonism şi de notat schimbările de sens ale acestui cuvânt de la Plotin, la care îşi păstrează vechea conotaţie, până la sensul pe care i-l dau neoplatonicienii târzii.

O a treia concepţie despre univers este aceea care păstrează această interpretare negativă din punct de vedere metafizic şi moral, fiind în acelaşi timp gata să îi adauge anumite nuanţe. Se insistă asupra posibilităţii de sanctificare, fie totală, fie parţială. În mare, această concepţie este reprezentată de teologiile creştină, evreiască şi mahomedană. Din acest punct de vedere, religia iraniană prezintă un interes deosebit. Omnipotenţa lui Ahura Mazda, Domnul Înţelepciunii, este temperată de existenţa oarecum independentă a răului, dualism ce conferă teologiei acestei credinţe o forţă dinamică unică în felul său. Dinamismul acesta este exprimat într-un mod plin de viaţă în filosofia istoriei (cosmologie, eshatologie) şi morala iraniană. Conform acestei concepţii, universul se înfăţişează sub aspectul unui gigantic câmp de luptă. Armatele prezente se înfruntă de pe picior de egalitate ; forţele răului sunt înverşunate, viclene şi puternice. Ele ameninţă o dată în plus să cucerească fortăreaţa adversă, însă triumful final al Binelui este asigurat. În mod obişnuit, se admite faptul că teodiceea iraniană a influenţat modul în care evreii, creştinii şi mahomedanii au interpretat istoria şi lumea. Această influenţă poate fi descoperită chiar şi în filosofiile moderne ale istoriei – la Herder, Kant, Schelling, Baader, Hegel – şi la diferiţi scriitori creştini din Rusia. Marele istoric von Ranke a rezumat undeva filosofia sa a istoriei în nişte termeni care reflectă vechea perspectivă iraniană : „Ormuzd şi Ahriman se află într-o luptă perpetuă. Ahriman caută fără încetare să răstoarne ordinea universului, dar nu reuşeşte.”

Determinată şi motivată de o experienţă religioasă caracteristică, atitudinea faţă de lume influenţează aprecierea omului cu privire la aspectele fundamentale ale existenţei omeneşti şi la formele sale de activitate. Weber ne oferă o dată în plus o perspectivă tipologică extrem de clară asupra acestui punct de vedere. De altfel, am putea extinde această perspectivă. Astfel, compararea judecăţilor religioase ale naturii, făcute de către greci, budişti şi hinduşi, revelează reacţii ce diferă în mod caracteristic. Diferenţele în modul de interpretare a naturii sunt ilustrate superb în analiza atitudinii luate în această privinţă de romano-catolicism, greco-catolicism şi anumite tipuri de protestantism. După caz, natura este acceptată cu naivitate aşa cum este ea sau dispreţuită cu hotărâre, sau este considerată capabilă de a fi sanctificată. Viaţa sexuală, cu toate problemele sale, primeşte soluţii aflate în acord cu punctul de vedere al experienţelor religioase diferite tipologic. Războiul, fenomen fundamental în cadrul experienţei umane, este acceptat cu entuziasm de un anumit număr de religii de un nivel cultual de obicei inferior sau, dimpotrivă, este respins cu violenţă de unii mari conducători religioşi ai umanităţii. În funcţie de anumite condiţii, războiul poate fi sancţionat de către Dumnezeu, aşa cum susţin teologiile iudaică, mahomedană şi creştină. Atitudinea faţă de frumuseţe şi artă variază de asemenea în mod considerabil, conform principiilor fundamentale ale diferitelor religii. Chiar şi în interiorul creştinismului se manifestă din acest punct de vedere o întreagă gamă de opinii. În general, romano-catolicismul, greco-catolicismul şi anglicanismul favorizează artele, luteranii le admit cu anumite rezerve, iar calvinismul, cel puţin în stadiul său iniţial, le dezaprobă. Cu toţii au opinii diferite despre muzică, pictură, teatru şi dans. Recent, au fost consacrate mai multe studii strălucite influenţei exercitate de concepţiile religioase asupra unui domeniu încă şi mai diferit, anume cel economic. Însuşi Max Weber a analizat atitudinea iudaismului, hinduismului, parsismului, budismului, confucianismului şi taoismului faţă de muncă, proprietate, comerţ, bani şi camătă. Opera sa a fost pertinent completată şi criticată de Sombart, Troeltsch, Kraus, Tawney, Niebuhr, Hyma şi alţii, în ceea ce priveşte denominaţiile creştine. Ar fi uşor de multiplicat exemplele ce ilustrează motivaţia religioasă a atitudinilor umane fundamentale. Diferitele culturi se deosebesc chiar şi prin ideile lor despre concepte foarte abstracte, în funcţie de principiile lor religioase. Pentru a ne convinge, este suficient să efectuăm comparaţii între diferite culturi şi religii cu privire la modul lor de evaluare a timpului.

Se înţelege cu uşurinţă cât de importantă este contribuţia acestor studii pentru sociologie. Atitudinea individului faţă de societate sub toate formele sale şi influenţa religiei asupra relaţiilor şi instituţiilor sociale depind în mare parte de spiritul de care sunt pătrunse doctrinele, cultul şi organizarea grupului religios. Raporturile dintre oameni într-o societate dată sunt determinate de acest spirit. Instituţii precum căsătoria, familia, rudenia şi statul sunt concepute în lumina experienţei religioase centrale şi conform lor se formulează idealul unei societăţi. Totodată, acesta nu reprezintă decât un singur aspect al interacţiunii dintre religie şi societate, deoarece, aşa cum vom vedea, înseşi expresiile experienţei religioase sunt destinate să sufere influenţe şi schimbări foarte profunde, datorate forţelor sociale ce acţionează din exterior.

5. Ordinea universală şi societatea. Morala. Ideal şi realitate

Având în vedere că am limitat studiul comparat al concepţiilor religioase despre lume la analiza atitudinilor faţă de fenomenele sociale, este necesar ca acum să ne ocupăm de dezvoltarea unei întregi serii de idei ce unesc între ele aceste fenomene diferite. Ne referim la concepţiile despre ordinea cosmică. Bine organizat şi foarte bogat, sistemul mitologic întâlnit la multe dintre „popoarele primitive" conţine de obicei un element normativ ce depăşeşte limitele domeniului pur speculativ. Marea idee a unei ordini universale, cosmice, morale şi rituale, la care de acum înainte vom face aluzie în mod frecvent, impune tuturor celor care o recunosc anumite obligaţii. Regulile de conduită şi morală, chiar dacă pot părea incoerente unui spirit modern metodic, sunt expresia unui efort de a înţelege „ordinea" divină, cu scopul de a-i adapta realitatea şi de a asigura prin aceasta funcţionarea unei ordini de care depind existenţa şi fericirea omenirii sau a unui anumit grup uman.

„Codul etic al oricărei societăţi, afirmă Williamson, în magistralul său studiu despre cultura şi religia din Oceanul Pacific, formează o parte a sistemului său normativ şi prin el se exprimă ansamblul legilor juridice, practice, estetice etc., legi prin care este reglementat comportamentul individului. Tot acest corp de legi este integrat într-un sistem unitar şi nici unul dintre aspectele sale, nici un grup izolat de norme… nu poate fi considerat ca fiind independent de întregul sistem."

Societatea antică abundă în obiceiuri şi legi. Legea (*lex*) ajunge să fie formulată urmând obiceiul (*mos*) şi dreptul (*jus*). „Themis reprezenta ordinea lumii dorită de zei : ea ajungea deci o forţă constrângătoare. Personifica de fapt conştiinţa colectivă, sancţiunea socială, imperativul social, mai întâi difuz, vag, rudimentar, dar care mai târziu s-a cristalizat în convenţii şi obiceiuri stricte, pentru a apărea în cele din urmă în *polis* sub forma legii şi a justiţiei" (Robson). Distincţia netă între legea civilă şi legea penală nu a apărut decât într-un stadiu tardiv. Pe măsura progresului civilizaţiei, idealul de viaţă şi de conduită îşi găseşte promulgarea. El permite, numai cu puţine excepţii, păstrarea caracteristicilor concepţiilor religioase de bază (concepţii mitologice sau teologice). Această tendinţă este ilustrată de legile hinduse ale lui Manu, sistemul juridic din *Pentateuh*, din *Coran*, legea lui Zoroastru, codul lui Confucius. În aceste documente, abia dacă poate fi făcută o distincţie între codul religios şi codul juridic. „La drept vorbind, legea era un aspect al religiei" (Robson).

La popoarele primitive şi în ţările orientale, întorcându-ne în vremuri imemoriale, găsim o literatură sapienţială sub formă de proverbe, în cadrul căreia sunt amestecate norme de conduită şi reflecţii. O analiză recentă a literaturii sapienţiale ebraice (Harry Ranston) distinge în aceasta două aspecte : primul se referă la „subiecte de filosofie practică şi morală". Conform autorului, aceste subiecte expun înţelepciunea populară a experienţei şi conţin maxime referitoare la conduită. Cealaltă serie tratează probleme ale vieţii morale şi religioase, sub formă de filosofie speculativă. Acest grup este reprezentat de *Cartea lui Iov* şi de *Proverbe*. Înţelepciunea străveche a poporului s-a exprimat în diferite civilizaţii sub o multitudine de forme : ghicitori, proverbe, aforisme, anecdote etc. Având în vedere că această ştiinţă este aproape totdeauna izvorâtă puţin câte puţin din experienţa practică a vieţii, ea serveşte drept adaos eficient al speculaţiei pur teoretice şi contribuie în acelaşi timp la dezvoltarea gândirii teologice şi filosofice şi la organizarea societăţii.

Pe măsură ce doctrina progresează, morala se detaşează din ce în ce mai mult de lege şi obicei. Dar chiar şi acolo unde apare un sistem etic independent, originea, motivaţia şi formarea ideilor sale morale decurg dintr-o experienţă religioasă hotărâtoare. Pratt distinge ca semne caracteristice ale tuturor religiilor cunoscute în istorie atitudinea faţă de „Stăpânul care conduce destinele” şi un „sistem de învăţături cu privire la conduita în viaţă”. El le consideră pe amândouă ca fiind „corelative”, dar practic imposibil de distins una de alta. Abia în stadii superioare şi în circumstanţe deosebite se dezvoltă sisteme filosofice morale. Din acest punct de vedere, filosofia greacă este probabil cel mai remarcabil exemplu. Din nefericire, interesul pe care savanţii l-au arătat faţă de istoria moralei s-a concentrat până în prezent aproape în exclusivitate asupra genezei idealului în Vechiul Testament şi asupra moralei greceşti, creştine şi a Occidentului modern. S-a insistat în mod deosebit asupra aspectului lor teoretic. Dar graţie interesului tot mai mare acordat civilizaţiilor primitive, astăzi avem la dispoziţie o nouă documentaţie. Cu toate acestea, ne lipsesc încă studii exhaustive despre evoluţia şi tipurile diferitelor concepţii morale. Mai avem încă multe de aflat cu privire la gradul în care experienţa religioasă se reflectă în ideile despre morală, cu privire la incidenţele sociale ale acestor idei, la influenţa lor asupra concepţiilor caracteristice despre societate şi organizarea sa, şi cu privire la realitatea imperativelor impuse de către religie.

Este de datoria atât a sociologului cât şi a istoricului de a fi preocupaţi de relaţiile complexe dintre ideal şi real. Încercarea de a interpreta natura şi evoluţia grupurilor religioase va trebui făcută având în atenţie această preocupare. Înţelegerea relaţiilor care există în realitate între aceşti doi factori a fost deformată de două doctrine înşelătoare, ele cauzând aceleaşi erori şi în istorie. Prima doctrină constă într-o spiritualizare excesivă a istoriei : ea neglijează efectele cauzate de realitatea brutală asupra ideilor şi a conduitelor, exagerează importanţa acestor idei şi consideră sinteze magnifice drept fapte reale. Cealaltă doctrină constă într-un materialism superficial ce reduce teoriile la o consecinţă, la o simplă rezultantă a condiţiilor „materiale”. Ea goleşte idealul de orice valoare proprie şi de orice eficienţă (exemplu : conceptul de „ideologie” în terminologia marxistă). O obligaţie imperativă a sociologului religiei o reprezintă aceea de a se elibera de mirajul cauzat de aceste două puncte de vedere.

PARTEA A DOUA
Religie și societate

CAPITOLUL IV

Religie şi societate.
I. Religia şi grupurile naturale

Toate civilizaţiile cunoscute în istorie au fost create de societăţi care, la rândul lor, au fost integrate şi organizate de activitatea lor civilizatoare într-o asemenea măsură, încât nici cultura şi nici societatea nu pot fi considerate drept entităţi suficiente lor înseşi. Sarcina istoricului, atunci când studiază şi interpretează evoluţia civilizaţiei umane, este uşurată de o cercetare metodică, efectuată numai asupra caracterului unei civilizaţii şi structurii societăţii sale într-o perioadă dată şi pe o arie bine determinată. Graţie acestei metode, se poate ajunge la cunoaşterea trăsăturilor individuale ce caracterizează un grup istoric dat şi, în acelaşi timp, la familiarizarea cu elementele constitutive comune tuturor societăţilor. O societate istorică precum cea a imperiului incaş, a regatului Egiptului, monarhia ebraică din Vechiul Testament, societatea Evului Mediu occidental, cea a Renaşterii sau din secolul XVIII din Occident apare ca o aglomerare de grupuri şi instituţii şi formează, în acelaşi timp, un tot unitar. Cu cât privim mai îndeaproape o formă socială de o întindere atât de vastă, cu atât vom înţelege mai bine caracterul său complex şi compozit, chiar şi atunci când este vorba despre o societate în aparenţă simplă. Orice societate conţine un număr infinit de grupuri, efemere sau permanente, inconsistente sau organizate, omogene sau eterogene, mari sau mici. Ele au origini, structuri şi scopuri diferite. Unele îşi găsesc unitatea în legăturile „naturale de rudenie”, altele sunt asociaţii libere sau organizate, ce cuprind indivizi pe care îi apropie o experienţă comună, cu sau fără accentuarea deosebită asupra scopurilor şi idealurilor lor comune. Chiar şi cei mai înverşunaţi sceptici sunt forţaţi să admită existenţa unităţilor sau a grupurilor sociale a căror origine este datorată unei experienţe *religioase* şi a căror conduită este întemeiată pe aceasta. Coeziunea unui grup este deseori sporită şi întărită, uneori chiar provocată de impulsurile provenite din experienţele religioase şi dictate de acestea. De altfel, evoluţia conceptelor, a instituţiilor şi riturilor religiei depinde de necesităţile, dorinţele şi ideile grupurilor religioase. Autorul unei lucrări interesante, publicată recent, despre un subiect apropiat de al nostru afirmă că „religia mai mult reflectă decât dictează raporturile sociale” (H.J. Hogbin). Această „reflectare” nu exclude totuşi posibilitatea de „a dicta” raporturile sociale. Cu toate că ceremoniile religioase şi conceptele mitologice prezintă deseori trăsături explicabile prin caracterul unei unităţi etnice sau politice (familie, naţiune, stat) *noi* şi creatoare, experienţa religioasă a personalităţilor charismatice şi a discipolilor acestora a „dictat” în mai multe rânduri, de-a lungul istoriei, schimbări profunde în tipurile existente şi uneori chiar a pus bazele unor noi tipuri de grupări sociale.

Antropologia fizică şi culturală, precum şi sociologia ne-au revelat evoluţia istorică, natura şi diversitatea grupurilor ce alcătuiesc societatea. O împărţire semni-

ficativă, recunoscută de toţi, este aceea care face distincţia între grupurile religioase „naturale" şi grupurile „fondate". „Orice fiinţă umană, spune un specialist al religiei semiţilor, W. Robertson Smith, devine un membru a ceea ce numim o societate naturală fără nici o alegere din partea sa, ci pur şi simplu prin naştere şi educaţie" şi rămâne membru al acestei societăţi. Chiar dacă ajunge să renunţe la legăturile naturale, cum ar fi legăturile tată-fiu, frate-soră, va rămâne în mod virtual prizonierul acestor legături. Cu toate acestea, într-o societate evoluată, la un nivel primitiv sau mai avansat, individul îşi poate crea în mod voluntar sau se poate alătura unei confrerii ce îi pretinde mai multă sau mai puţină fidelitate. Aceste două fidelităţi, una faţă de grupul natural şi cealaltă faţă de grupul creat, pot fi compatibile sau, dimpotrivă, se pot exclude una pe cealaltă, aşa cum se întâmplă în mod frecvent atunci când motivele care determină adeziunea la noul grup sunt de ordin religios.

1. Identitatea grupării naturale şi a grupării religioase

Orice societate este formată dintr-o varietate de unităţi mai mult sau mai puţin importante. Unele dintre acestea sunt „naturale", adică sunt alcătuite din membri uniţi prin sânge sau căsătorie. Relaţiile membrilor în interiorul familiei, clanului sau tribului sunt determinate de factorul fiziologic sau biologic. Oricare ar fi forţa acestei legături, ea îi apare sociologului ca o bază „minimă", căreia diferite activităţi îi pot adăuga o nouă forţă şi o nouă coeziune. Chiar în stadiile primitive ale civilizaţiei, membrii unui grup natural se găsesc reuniţi mai strâns de alte activităţi şi interese, cum ar fi căutarea hranei, construirea unor adăposturi, fabricarea uneltelor, a instrumentelor şi a armelor, şi acţiuni ca vânătoarea sau războiul. Prea puţin contează în acest caz dacă persoanele sunt cu adevărat „înrudite" sau dacă se consideră sau sunt considerate în felul acesta. Printre legăturile suplimentare care contribuie la creşterea coeziunii grupului natural, există una care prezintă pentru noi un interes deosebit, anume legătura religiei. Atitudinea religioasă a unui grup natural este determinată de doi factori : 1. o experienţă personală caracteristică, mai mult sau mai puţin clar exprimată (colectivă sau individuală), a necunoscutului sau a sacrului, şi 2. influenţa tradiţiei.

Primul factor este un dat fundamental, pe care cu greu îl putem „explica" şi pe care, cu siguranţă, nu îl putem reduce la influenţele sau la reflectările mediului, climatului sau ale altor condiţii exterioare. Întrebarea de ce există atâta varietate şi eterogenitate în experienţa religioasă a rămas până acum fără răspuns şi probabil că aşa va rămâne mereu.

Al doilea factor este mai puţin constant decât primul. Deşi relativ tenace, chiar şi la nivelul culturii primitive, tradiţia religioasă face obiectul schimbărilor şi evoluţiei. Ambii factori determină atitudinea religioasă atât din punct de vedere psihologic, cât şi în ceea ce priveşte formele pe care le creează experienţa religioasă caracteristică trăită de membrii săi. Membrii unei aceleiaşi familii povestesc cu toţii aceleaşi mituri, celebrează aceleaşi rituri simple sau complicate şi respectă cu toţii opiniile şi îndrumarea aceluiaşi interpret al divinităţii şi păstrător al tradiţiei. Cu alte cuvinte, cultul, cu tot ceea ce implică el, nu este numai o legătură suplimentară, ci, foarte probabil, este cea mai puternică, chiar dacă nu este de natură psihologică sau biologică. Nu ne vom ocupa aici de relaţiile dintre interesele materiale şi spirituale şi

activităţile umane. Este suficient să spunem că religia, conceptele şi riturile religioase conferă o forţă enormă şi poate decisivă coeziunii unui grup natural. Grupul de rudenie, în calitate de unitate socială şi economică, a făcut obiectul altor studii. Nu vom reţine aici decât aspectul său religios.

Nu este greu de găsit exemple de tipul grupului definit de noi prin cuvântul „identic”, deoarece în cadrul acestuia legăturile cultuale sunt aceleaşi cu legăturile naturale.

În Roma antică, larii familiei sau *gens* îşi invitau membrii la un cult comun. Numim grup exclusiv identic grupul al cărui obiect de cult şi ale cărui forme particulare de adoraţie îi sunt rezervate acestuia (familie, clan) în mod exclusiv şi nu sunt împărtăşite de alte unităţi înrudite sau aliate (altă familie din acelaşi clan, alt clan din acelaşi trib etc.). Miturile religioase, fetişurile sacre, procesiunile şi asociaţiile pot fi comune membrilor a două triburi : tribul A şi tribul B sunt unităţi cultuale, dar nu sunt exclusive unul faţă de celălalt. Pe de altă parte, este posibil ca un trib să fie divizat într-un anumit număr de grupuri, fiecare având riturile sale religioase ; acolo unde această divizare nu mai corespunde limitelor tribului, ea este reglementată de un principiu diferit şi obedienţa religioasă faţă de un şef are un caracter spontan. Putem numi atunci acest al doilea tip de prietenie grup *specific religios*.

Genul acesta de grup este reprezentat printr-un cult special în interiorul unei unităţi sociale sau politice care îşi depăşeşte limitele (trib sau naţiune) sau printr-o religie practicată de fideli de provenienţă etnică sau politică disparată. Religiile universale reprezintă prin excelenţă exemple de asemenea grupuri : ele cuprind triburi sau naţiuni diferite. Mai târziu, vom vorbi pe larg despre acest tip de grup integrat exclusiv din motive religioase (cap. V). Pentru moment, ne vom ocupa numai de grupurile naturale şi religioase în acelaşi timp. Este motivul pentru care vom împărţi acest tip de unitate socială în trei subdiviziuni : grupurile bazate pe rudenie, grupurile locale, care, înrudite sau nu, nu pot fi tratate în nici un caz în această parte a lucrării ; în sfârşit, asociaţiile fondate pe afinitatea naturală (aceeaşi vârstă, acelaşi sex etc.). Vom examina ulterior asociaţiile cu scop specific, în momentul în care vom studia modul în care stratificarea socială rezultă din diferenţierea datorată profesiei, proprietăţii şi clasei sociale (cap. VI).

Ar fi o eroare să pretindem că clasificarea de mai sus, în grupuri naturale şi grupuri specific religioase, reprezintă o evoluţie cronologică, cu toate că, în sens larg, religiile universale nu apar decât târziu în istorie. Grupuri specific religioase găsim inclusiv în societăţile primitive. În acelaşi timp, ceea ce întâlnim la nivelele cel mai puţin avansate ale societăţii nu este grupul „laic”, ci mai degrabă un grup care identifică legăturile religioase şi legăturile seculare. Spre exemplu, la greci, romani, evrei, celţi, egipteni, persani, indieni, chinezi, japonezi şi la vechile civilizaţii precolumbiene, familia este o unitate în acelaşi timp cultuală şi socială. Cetăţile din Grecia, Asia, vechea Americă şi China erau de asemenea unităţi socio-cultuale. Naţiunile în cadrul cărora supunerea faţă de religie şi supunerea faţă de ordinea politică au coincis sunt evreii, egiptenii, babilonienii, asirienii, hittiţii, persanii, grecii, romanii, chinezii, japonezii, mexicanii şi peruvienii. Toate aceste naţiuni au evoluat conform unui proces de integrare, plecând de la cele mai mici unităţi tribale sau locale, pentru a ajunge la un „Stat” (*Reich*). În mai toate cazurile, această evoluţie a antrenat în acelaşi timp o transformare a structurii sociale originare, transformare căreia îi corespunde o evoluţie religioasă. Vom studia interrelaţia dintre aceşti doi factori în capitolul VII.

2. Cult şi familie

Antropologia modernă consideră familia drept cea mai mică unitate socială. Conform lui Lowie, „suntem în măsură să concluzionăm că, spre deosebire de orice altă formă de organizare socială, familia, luată individual, este o unitate socială omniprezentă". Ipoteza raţionalistă, care presupune existenţa individului izolat, ipoteză care altădată a jucat un rol important în filosofia socială şi politică, este astăzi abandonată. Studiul preliminar care ne-a condus la constatarea că individualismul era opus colectivismului, în evoluţia istorică a religiei, ne-a permis să concluzionăm că societatea primitiva era organizată în mare parte pe baze colectiviste. Deoarece antropologia are privilegiul de a explora relaţiile dintre diferitele principii care determină organizarea societăţilor, de a clasifica grupurile într-o ordine ierarhică şi de a studia interrelaţiile acestora, ne vom mărgini să examinăm principalele unităţi sociale în conexiunile lor cu religia. Va trebui să lăsăm de o parte problemele mai complexe, precum aceea de a determina dacă un clan este rezultatul divizării unei unităţi mai vaste sau dacă aceasta din urmă reprezintă unirea a mai multe clanuri, sau problema de a şti ce a apărut mai întâi, organizarea bilaterală sau organizarea unilaterală.

Chiar şi nivelul presupus a fi cel mai de jos al civilizaţiei poate să prezinte mai mult decât un singur tip de familie. Tipurile nu variază numai în funcţie de bazele economice, ci şi în funcţie de locul acordat copilului şi de modul de a concepe genealogia (maternă, paternă, în raport cu un unchi sau o mătuşă) şi, ca să utilizăm terminologia lui Linton, conform metodei de a concepe raporturile conjugale sau consangvine, precum şi de modul de a le calcula. Familia lărgită *(Grossfamilie)* este cunoscută în China, Japonia, India, Israel şi la popoarele indo-europene, în mod deosebit la slavi *(zadruga)*. Cel mai simplu tip de familie rămâne totuşi acela care nu conţine decât mama, tatăl şi copiii. Această unitate se regăseşte de-a lungul întregii istorii umane şi formează inclusiv în zilele noastre baza societăţii moderne. Iată de ce se cuvine să examinăm cu atenţie relaţiile existente între familie şi religie.

Există unele trăsături comune tuturor familiilor unui grup cultual şi religios dat, însă altele nu se întâlnesc decât în cazul anumitor familii. Pentru a analiza aceste trăsături, trebuie să examinăm importanţa atribuită relaţiilor fundamentale dintre membrii familiei, precum situaţia religioasă a acestor membri (tată, mamă, frate, soră, copil adoptiv etc.) faţă de cult.

Începând abia din a doua jumătate a secolului XIX, s-au dezvoltat studiile sociale şi s-a adunat o documentaţie din ce în ce mai bogată referitoare la religia familiei ; aceasta fiind opera antropologilor, a istoricilor, sociologilor şi a filologilor. Rolul predominant acordat familiei în istoria evreilor, rol pus în lumină de tradiţia patriarhilor, a atras atenţia savanţilor, care şi-au propus să studieze din acelaşi punct de vedere şi viaţa celorlalte popoare semitice. Cultul familiei la greci presupunea că afilierea la familie şi la *demos* era singura care determină îndatoririle religioase ale cetăţeanului atic ; şi, în ceea ce priveşte Roma, studii strălucite au arătat cu ce grad de precizie juridică era stabilită această situaţie. S-au cunoscut astfel organizările familiale din China, Egipt, India, Iran, Mexic şi Peru, iar studiile tipologice despre unităţile socio-religioase din societatea primitivă au prilejuit numeroase controverse şi discuţii. S-au conceput teorii antropologice privind cultul familial, considerat drept realizarea ultimă a evoluţiei religioase. Unii priveau „manismul" drept adevărata sursă a religiei. Aceste teorii sunt exagerate, dar astăzi s-a stabilit clar că, în istoria universală a religiei, cea mai elementară unitate socială este şi unitatea fundamentală.

Mai mult decât oricare alt grup, familia îşi găseşte integrarea în comunitatea cultului. Cu toate că ritul şi cultul sunt două lucruri strâns înrudite, aşa cum sunt cultul şi teologia în stadiile superioare, rămâne totuşi adevărat faptul că celebrarea aceloraşi rituri, oricât de simple ar fi ele, este mai eficientă şi mai importantă decât convingerile şi credinţele comune. Lucrul acesta poate fi ilustrat de faptul că, chiar şi la popoarele care practicau cultul conştient al strămoşilor, ideile despre supravieţuirea şi destinul defuncţilor rămân foarte vagi ; aceasta este şi situaţia din vechiul Israel, din Grecia, de la Roma, din China, Japonia şi din religiile popoarelor primitive. Din acest punct de vedere, societatea africană ne oferă un exemplu revelator : conform lui Herskovits, cultul strămoşilor trebuie privit ca punctul focal al organizării sociale din Dahomey. Inaugurarea unui nou stabiliment (clan) este caracterizată prin instalarea cultului strămoşilor. Toate actele rituale conexe acestui tip de cult sunt reglementate şi observate cu cea mai mare grijă. „Prima îndatorire a unui şef de familie, aflăm în această monografie, era îndeplinirea în mod regulat şi cu scrupulozitate a sacrificiilor către strămoşi." În general, este foarte probabil să fi existat un contrast între practicile de înmormântare, chiar şi la triburile cele mai înapoiate, şi fragilitatea credinţelor legate de acestea ; de exemplu, găsim o dovadă în rolul jucat de locul de înmormântare în istoria patriarhilor din Vechiul Testament.

Cultul familiei poate fi caracterizat prin modurile diferite în care sunt îndeplinite funcţiile regulate şi naturale, cum ar fi mâncatul (termenul *ekapakena vasatam*, „comunitatea celor care pregătesc mâncarea împreună", este expresia obişnuită prin care hinduşii desemnează familia), contractarea legăturilor conjugale (de remarcat asociaţiile din religia romană care se referă la „genii"), joaca, munca, sau prin executarea unor acte specific religioase. Libaţia, care este legată de mesele obişnuite, este o ilustrare a primelor demersuri citate mai sus, în vreme ce mesele ceremoniale, rezervate unui cult special, tămâierea, sacrificiul şi rugăciunea sunt o ilustrare a celor din urmă. Însă linia de demarcaţie între acestea nu este clară. Actele de cult înseşi au loc fie în mod regulat (în fiecare zi, lună, an), fie în mod spontan, cu ocazia unor evenimente importante din viaţa grupului sau a individului. Cele mai obişnuite ceremonii religioase în familie sunt cele care se prezintă sub formă de ofrande, rugăciuni, invocări, fie individuale, fie colective, îndeplinite de toţi membrii familiei. De obicei, tatăl sau mama îndeplinesc funcţia de şefi. În familia egipteană, conform lui Erman, viaţa de familie este centrată pe mamă şi nu pe tată, deoarece ea este „cea care conduce casa", „ţine focul în vatră". Uneori, în numele grupului acţionează *pater familias* sau un funcţionar. În Iran, tatăl dar şi şeful neamului, al tribului sau al ţării aduce sacrificii lui Mithra, protectorul vieţii întregului grup. Sacerdoţiul domestic al triburilor germane este rezervat tatălui. În familia greacă, tot tatăl era protectorul şi reprezentantul natural al familiei în faţa oamenilor şi a zeilor ; el trebuie să asigure cultul divinităţilor casnice, să vegheze la conservarea obiceiurilor speciale ale familiei şi la învăţarea acestora de către fiii săi. Patriarhul evreu era, ca să spunem aşa, Baal-ul casei sale. Conform fericitei formule a lui Pedersen, acest titlu determina „o comunitate psihică, a cărui emblemă era", ceea ce este adevărat pentru marea majoritate a culturilor. „Respectul de care se bucura şeful familiei se datora mai puţin înţelepciunii şi forţei sale superioare, cât rolului sacerdotal pe care îl juca în cadrul familiei. Autoritatea sa nelimitată avea un fundament spiritual. Familia era o societate a cărei legătură era comunitatea practicilor religioase." Mai târziu, vom studia în detaliu tipologia autorităţii religioase şi modul de repartizare a funcţiilor în grupul religios. Este suficient acum să menţionăm ideea conform căreia cultul familial nu era localizat în mod necesar în casă. Cultul triburilor şi al

populaţiilor din Africa şi nord-estul Asiei nu este limitat la nici un loc special, ci, aşa cum corect a remarcat Lowie, familia tinde să-şi piardă caracterul de unitate socială, atunci când membrii săi nu se mai învecinează între ei. După Lowie, membrul vagabond mai aparţine familiei din punct de vedere biologic, dar nu şi din punct de vedere social. În sedentarism, pământul, proprietatea sau casa, în special vatra, pragul, cămara, bucătăria, nişele sau alte puncte din casă ori dependinţele sale sunt centrele obişnuite ale devoţiunii familiale, în acelaşi timp cu hornurile, căminele, „capelele" particulare etc. Prezenţa divinităţii este indicată prin simboluri (statui, imagini, embleme) rudimentare sau chiar rafinate (divinităţi chineze, penaţii la Roma, geniile, larii, icoana rusească). În China, se celebrează ceremonii specifice în onoarea lui Tsao-wang, divinitate a vetrei foarte populară la taoişti, al cărei rol este similar cu cel al divinităţii locuitorilor oraşelor. „Toţi locuitorii din casa hindusă, bărbaţi şi femei, spune Jolly, trebuie să asiste la *puja* cotidiană, celebrată de preotul ereditar al familiei, şi să aducă omagii imaginii pietrei sau metalului zeului tutelar al casei." Acel *lar familiaris* al romanilor „constituia centrul sentimental al tuturor fazelor vieţii de familie ; la toate aniversările din familie, i se aduceau ofrande de coroane, tămâie şi vin. Larul reprezenta conceptul primitiv al vetrei şi era imaginea ideală în jurul căreia se grupau toate reuniunile familiei." (Samter). În faţa larilor avea loc îmbrăcarea togii, iar aceasta era însoţită de ofrande aduse zeilor.

Dacă examinăm conceptele teoretice ale religiei familiale, vom constata că teologiile polineziene, africane, hinduse, chineze şi toate teologiile indo-europene prezintă o mulţime de divinităţi ce răspund de prosperitatea grupurilor domestice. Întâlnim în cadrul acestora concepte similare celor de spirite, îngeri, patroni tutelari ai nivelelor cultuale şi religioase superioare ale marilor religii monoteiste. Panteonul familial conţine atât elemente masculine, cât şi feminine. Uneori, este dificil de determinat dacă o divinitate domestică trebuie să fie considerată drept o personificare a *mana* sau a „destinului" membrilor săi, sau dacă este funcţia unei divinităţi mai vechi, care a fost divizată şi acaparată de grupul ce locuieşte casa.

Naşterile, căsătoriile, decesele au loc în colibă sau în casa familială. Nu ar fi o eroare aşadar să tratăm aici raporturile dintre evenimentele importante şi specifice ale vieţii de familie şi religie. Cultura noastră modernă înţelege naşterea, pubertatea, căsătoria şi moartea mai întâi ca momente ale vieţii individuale, însă antropologii au descoperit că în societatea primitivă acestea priveau grupul din care individul făcea parte într-un mod inseparabil. Mai mult, civilizaţia noastră crede în mod obişnuit că, cel puţin în sensul restrâns al cuvântului, familia este o unitate de fiinţe ce trăiesc împreună, dar în societatea primitivă căsătoria nu implică în mod necesar viaţa în comun ; tatăl poate să nu fie decât un vizitator temporar. În triburile din Gran Chaco, copiii trăiesc o jumătate de an cu tatăl lor, şi cealaltă jumătate cu mama. Termenul de „familie" capătă deci un sens mai larg, incluzând grupuri patrilineare şi matrilineare. Naşterea unui copil este un eveniment care interesează întregul grup ; aceasta este salutată prin complicate ceremonii comunitare, în cursul cărora copilul primeşte un nume în mod oficial.

Referitor la importanţa acordată atribuirii unui nume, cu tot ceea ce implică acest lucru, s-a adunat o vastă documentaţie. Conform unei excelente autorităţi în materie (Groenbech), în ţările nordice, copilul nu se năştea cu adevărat decât în cursul ceremoniei de acordare a numelui. Cu alte cuvinte, părinţii îi insuflau viaţă o dată cu atribuirea numelui ; atribuirea acestui nume, ce conţinea sufletul, era însoţită de un cadou destinat să „lege *(festmachen)* numele de copil şi să îi dea forţa de a vitaliza noul membru al grupului".

În mod obişnuit, sarcina şi naşterea sunt însoţite de ceremonii complicate. Pentru întâmpinarea noului născut se iau precauţii nu numai în comunitatea în care va trebui să trăiască, ci şi în întreaga unitate cultuală. Zeii grupului vor fi şi zeii săi, iar el va fi responsabil de cultul acestora. „Sacramentele popoarelor simple" (Marett) cuprind ceremonii similare botezului. Al doilea pas important în viaţa individului, iniţierea în toate drepturile adultului, are loc la pubertate. O dată în plus, băieţii şi fetele participă la ceremonii nu atât ca indivizi, ci în calitate de membri ai grupului. Această iniţiere cuprinde introducerea solemnă în ştiinţa ezoterică (mit, doctrină) şi în tradiţiile rituale ale grupului, motiv pentru care ea are o valoare religioasă de prim ordin. Practic, în toate religiile, acceptarea iniţiaţilor este marcată de o solemnitate specială. În altă parte, vom studia în detaliu acest tip de instituţie religioasă şi vom căuta să determinăm dacă există instituţii similare şi în religiile mai evoluate.

După pubertate, principalul eveniment din viaţa individului şi a grupului este căsătoria. Inutil să mai insistăm aici asupra varietăţii tipurilor de căsătorie : poliandrice, poligame, levirat, căsătorie între frate şi soră etc. Acest aspect al vieţii din societatea primitivă este caracterizat prin clasificări complicate şi reglementări minuţioase (endogamie etc.). Ceea ce ne interesează în mod deosebit este endogamia : indiferent de originea sa, aceasta a determinat obiceiuri precise şi este regăsită în tipuri foarte diferite de civilizaţii (parşi în India, evrei şi catolici în Statele Unite). Multe „popoare simple" celebrează taina căsătoriei prin rituri religioase complicate. Conceptul de „căsătorie sacră" *(hieros gamos)* a zeilor, aşa cum exista în religiile Orientului antic, ale Greciei şi Japoniei, este un exemplu de noţiune destul de veche despre consacrarea unui fapt fizic, transportat într-un stadiu religios mai evoluat.

Nu numai căsătoria, dar şi celibatul poate îmbrăca o semnificaţie şi poate primi o sancţiune şi o motivaţie religioase. Iniţierea în celibat este marcată la azteci, evrei, mahomedani, manihei şi budişti de jurăminte solemne de renunţare. Faţă de continenţă, grupurile au reacţii foarte diferite. Unele au oroare de continenţă şi o consideră o impietate, deoarece privează strămoşul de o posteritate ce ar continua să îl adore. Membrii acestor grupuri au convingerea că asemenea devieri atrag nenorociri asupra grupului.

Mister al misterelor, moartea prilejuieşte, aşa cum este de aşteptat, numeroase speculaţii teoretice, miturile, precum şi rituri magice şi religioase de tot felul. Din punct de vedere social, principalul său efect este acela de a-l îndepărta pe individ din grup şi de a priva familia de unul dintre membri sau chiar de şeful său. Ceremoniile desfăşurate în jurul defunctului au drept scop curăţarea murdăriei sau evitarea altor efecte periculoase şi intrarea în graţiile divinităţii, în vederea obţinerii bunăvoinţei spiritului celui mort. „Indianul nu fuge de nimic altceva ca de demoni, pentru el aceştia fiind adevăratele cauze ale bolilor, cât şi de contactul cu moartea, care, într-un anume sens, îi personifică" (Karsten). Adunarea oamenilor în doliu în jurul muribundului se bucură de perfecta sa integrare prin celebrarea „ultimelor rituri". Indienii din California meridională îndeplinesc ceremonii funebre deosebit de complicate. Nu de puţine ori, în anumite societăţi, se întâmplă să găsim muribundul total izolat.

Grija cu care este tratată moartea, cu întregul şir de ceremonii, arată limpede ce teamă teribilă provoacă şi influenţa pe care o are asupra vieţii grupului. Riturile ebraice, greceşti, etrusce, persane, egiptene, ale budismului Mah³y³na şi ale creştinilor reprezintă tot atâtea exemple ce ilustrează clar această atitudine. Mortul ori este considerat plecat, şi atunci, printr-o serie de rituri, se caută o protecţie în faţa eventualei sale reîntoarceri şi în faţa bulversărilor pe care le-ar provoca în noul echilibru al grupului supravieţuitor, ori continuă să facă parte din grup, chiar şi după

moarte, caz în care este foarte venerat, deşi invizibil. Acesta este motivul pentru care cultul strămoşilor este atât de important în viaţa marii majorităţi familiilor peruviene, chineze, japoneze, indiene şi romane, a căror integritate este asigurată de onorurile cu care îşi înconjoară descendenţii. Conform lui Ruth Bunzel, în cazul indienilor zuni din sud-vest, fundamentul tuturor activităţilor cultuale este cultul strămoşilor, la care participă toată lumea, „fără deosebire de vârstă sau sex, şi fără a ţine cont de afilierea la alte culte". Un clan tanala conţine două secţiuni, în egală măsură de „reale", cea a viilor şi cea a morţilor. Un sat tipic din China posedă o casă veche pentru strămoşii din toate neamurile, două mai moderne pentru cele două „jumătăţi", câteva mai mici şi, în fine, mici celule în fiecare fermă. Se spune despre chinezii moderni că se îndoiesc că creştinii ar avea strămoşi, din moment ce nu-i adoră. Toate evenimentele de importanţă primordială pentru viaţa familială sunt marcate de solemnităţi adecvate, celebrate în onoarea părinţilor. Aceştia sunt reprezentaţi prin statui, imagini sau picturi. Prin prezenţa lor, strămoşii binecuvântează toate funcţiunile religioase importante din casă. „De la primul strămoş şi până la ultima generaţie, familia forma o unitate", şi esenţialul este ca legătura să nu fie pierdută. „Chiar dacă nu este specifică doar Japoniei şi este întâlnită la toate popoarele ce prezintă structuri de clan, adorarea strămoşilor atinge în această ţară o fervoare remarcabilă, deoarece japonezii au un simţ profund al unităţii familiale ; iar şintoismul, credinţa cea mai japoneză prin însăşi esenţa sa, s-a dezvoltat începând din perioada în care adorarea strămoşilor a devenit un fenomen vital, de o forţă primordială" (James Thayer Addison).

Ca unitate cultuală, în afară de membrii înrudiţi, familia mai cuprinde sclavi şi servitori, precum şi persoane aflate în trecere, străini sau invitaţi. Străinul, primit ca oaspete, îşi asumă în mod tacit drepturile şi îndatoririle cultuale ale casei. De altfel, în treacăt fie spus, lucrul acesta se aplică instituţiei permanente a frăţiei de sânge. Sclavii greci, romani şi iranieni îmbrăţişau cultul zeilor stăpînilor lor ; în vechiul Israel, servitorii îl adorau pe Dumnezeu împreună cu patriarhii. Robul evreu era un adevărat membru al familiei. Era circumcis şi respecta Paştele. Era admis în cultul familial. Se ruga la zeii stăpânului său (Gen. 17, 12). Căminul era un adevărat azil pentru toţi cei care se refugiau acolo. Reguli detaliate prescriu atitudinea grupului faţă de străin atât în societatea primitivă, cât şi în religiile superioare nomistice, cum ar fi iudaismul şi parsismul recent.

În fine, trebuie notat că rolul familiei nu se reduce la bucuria unei înţelegeri, asistenţe sau protecţii reciproce. Această unitate are şi o importanţă socio-economică considerabilă. Deseori, familia forma o „economie fondată pe religie" (cf. revenirea acestui rol în sectele creştine ale moravienilor, ale amish-ilor, duhoborilor etc.). Anumite ocupaţii şi meserii, deseori ereditare, erau exersate sau chiar monopolizate de anumite familii, fenomen cu care ne vom reîntâlni mai târziu, când vom studia influenţa diferenţierii sociale asupra organizării religioase (cap. VI).

În civilizaţia occidentală modernă, procesul continuu de secularizare, care a creat în mod gradat o ruptură între funcţia religioasă şi corpul social tradiţional, a privat în bună măsură familia de caracterul său de unitate cultuală. Mult mai conservatoare, ţările din Orient au rezistat „acizilor modernismului" până în secolul XX, adică până în clipa în care au început şi ele să urmeze exemplul occidentalilor, deşi într-un ritm şi în grade diferite. Transformarea bruscă a Japoniei feudale într-un imperiu modern (restauraţia Meiji din 1868) reflectă pe scurt efectele sociale ale modernizării şi occidentalizării Orientului. Unitatea familială tradiţională, fondată pe colectivismul antic, a fost zdruncinată serios de importanţa acordată individului de lumea modernă. Declinul religiei tribale în toate civilizaţiile a pregătit terenul unor concepţii univer-

saliste. Influenţa marilor religii charismatice asupra structurii sociale a civilizaţiilor tradiţionale a avut două rezultate principale : noua concepţie despre Dumnezeu, om şi societate a determinat slăbirea şi distrugerea legăturilor naturale, dar, totodată, şi crearea unor noi legături, dublate uneori de cele vechi, consacrate de primele. Acesta este modul în care a putut fi salvată omogenitatea culturală a grupului familial, ameninţată totuşi de atitudinea de negare radicală a fundamentelor sale naturale.

Despărţirea, în interiorul aceleiaşi familii, a unităţilor cultuale sau a diferitelor „denominaţionale" nu este întâlnită decât în cele mai complexe culturi. Ea este chiar un caz destul de rar. Astfel de exemple găsim în primele perioade ale civilizaţiei romane, în timpul Reformei, în India, în China şi Japonia, unde toleranţa sau indiferenţa faţă de diferitele tipuri de devoţiune sau confesiune permite asemenea rupturi.

3. Cultele de rudenie

Ocupându-ne de cultul familiei, am constatat existenţa unei mari varietăţi de tipuri familiale. De exemplu, în societăţile primitive, copilul poate trăi în relaţii strânse fie cu rudele paterne, fie cu cele de pe linie maternă. Numim *sib* grupul unilateral a cărui unitate este constituită dintr-o legătură de rudenie şi deseori dintr-o comunitate a rezidenţei. Mai multe siburi se pot îngloba reciproc, prin adoptarea unui nume comun, semn al unirii. Oricât de slabă ar fi în realitate exigenţa unor relaţii de sânge, recunoaşterea existenţei lor este suficientă pentru a suda siburile. Adopţia poate legaliza ficţiunea unui strămoş comun : ea înlocuieşte rudenia de sânge. La Roma, de exemplu, copilul adoptat putea ieşi din vechea sa familie pentru a fi primit în „sacra" celei noi. Cu alte cuvinte, unitatea siburilor se poate baza pe presupoziţii foarte diverse şi poate avea, în egală măsură, funcţii diferite de la un grup la altul. Termenul „jumătate" a fost ales pentru a desemna cele două secţiuni complementare ale unui trib (ele sunt numite : război şi pace, sau pământ şi apă, sau cer şi pământ) ; fiecare conţine subsiburi. Jumătăţile exogame sunt rare în Africa, mai frecvente în Australia şi în Melanezia. În Peru, aşa-numitele *ayllu* erau împărţite în două grupe locuind în cartiere diferite (Cuzco de Sus şi de Jos). Între două unităţi de acest tip întâlnim exemple de „ostilitate liturgică". Deseori, aşa cum o dovedesc mai multe exemple din Africa şi Oceania, se formează o stratificare sau o ierarhie ; anumitor siburi li se atribuie un rang sau un prestigiu superior, în vreme ce altele sunt obligate să se mulţumească cu o condiţie mai modestă. Mai întâlnim, de asemenea, pe de o parte, triburi fără sib, în care familia persistă sub forma unei unităţi de muncă, sau, pe de altă parte, confederaţii de triburi, ca prime schiţări ale unui stat (liga irokezilor, statele din Sudan, confederaţia turco-mongolă).

Nu de studiul originii, dezvoltării şi interacţiunii acestor grupuri ne vom ocupa, ci de influenţa lor asupra activităţii religioase (funcţii liturgice, concepte mitologice etc.). Raporturile dintre grupul natural şi grupul religios sunt de o varietate infinită, chiar şi în teritorii relativ omogene : lucrul acesta îl putem constata în analiza atât de interesantă a lui Strong despre indienii din sud-estul Americii. În societatea relativ diversificată a populaţiei zuni din New Mexico, un sistem complicat reglementează raporturile dintre indivizi şi grupuri cu asociaţiile cultuale, care au caracter de clan sau de trib. În anumite societăţi, toate grupurile cultuale sunt omogene din punct de vedere tehnic, iar în altele, cultele sibului sau ale tribului nu sunt decât un tip al unei asocieri religioase existente. Din punct de vedere social,

organizarea sibului în paralel cu unitatea cultuală are un dublu efect : pe de o parte, regulile şi statutul său servesc la integrarea grupului, reglementându-i activităţile şi definind atitudinile membrilor săi faţă de un alt grup şi de străinii de grup ; pe de altă parte, aceleaşi reguli tind să separe şi chiar să izoleze indivizii de lumea exterioară. „În comunităţile primitive, spune Lowie, putem găsi un mod de conduită specific, determinat în mod riguros pentru fiecare din formele de relaţii posibile.” Astfel, individul este „obligat să facă un serviciu unui individ aparţinând unei anumite clase, cu un altul îi este permis să glumească şi să îşi asume anumite libertăţi, şi cu o a treia categorie de persoane nu are voie să întreţină nici un fel de relaţii, altfel decât prin intermediari, şi aşa mai departe.” Instituţia exogamiei şi a endogamiei, problemă atât de discutată, reprezintă o dovadă a acestei înăspriri a relaţiilor dintre grupuri. Au fost avansate o mulţime de ipoteze pentru a explica acea practică în conformitate cu care dreptul, obiceiul sau obligaţia morală decretează ca mariajul să fie contractat numai în afara grupului, a tribului sau a „jumătăţii”. Vom înţelege mai uşor aceste concepţii şi dependenţa lor de expresia religioasă, dacă vom observa că aceleaşi grupuri sunt, fără nici o îndoială, reprezentate de anumite simboluri (plante, animale, obiecte sau fragmente de obiecte), care au o importanţă deosebită în menţinerea unităţii lor. Deseori, deşi nu în mod constant, aceste simboluri servesc grupurilor ca eponime şi, în numeroase cazuri, în acestea se poate distinge cu claritate o motivaţie religioasă. Atunci când aceasta lipseşte, înseamnă de cele mai multe ori că ne aflăm în faţa unui lung proces de „secularizare”, care a penetrat mai mult sau mai puţin întreaga instituţie. Deşi nu toate totemurile sunt tabu şi nu peste tot este interzis să fie ucise sau mâncate, de obicei sunt privite cu o anumită teamă. Pe de o parte, animalul totem este un străin pentru om, ciudat de diferit şi puţin inteligent ; pe de altă parte, el îi este omului foarte apropiat şi familiar. Amestecul acestor două aspecte ne ajută să înţelegem de ce este venerat totemul ca „animal divin”. Aceasta dovedeşte faptul că aceste simboluri se aflau în trecut în strânsă legătură cu manifestările divine, ceea ce explică astfel caracterul misterios şi aparent iraţional al unei grupări imposibil de explicat printr-o interpretare pur pragmatică.

Dat fiind că experienţa religioasă se exprimă simultan în gândire şi acţiune, este firesc să întâlnim în cadrul sibului mituri şi rituri. În anumite medii, constatăm existenţa ceremoniilor încredinţate unor grupe anumite de indivizi aparţinând unui sib sau unui clan diferit. Corespondenţa dintre gruparea socială şi gruparea religioasă din cadrul anumitor triburi, clanuri şi confrerii permite evidenţierea intimităţii raporturilor dintre acestea. Evident, divergenţele de doctrină şi de rituri din interiorul aceluiaşi grup natural sunt frecvente. Riturile şi doctrinele de bază pot fi diferite sau, dacă nu, se poate întâmpla ca un grup să elaboreze forme ale aceluiaşi mit, variind în funcţie de cult sau morală. De asemenea, un anumit rol îl poate juca şi iniţiativa individuală. Un şef religios inspirat, un şaman, un profet sau un preot pot avea într-un anumit ţinut o asemenea influenţă, încât să ajungă să formeze un grup nou, mai mic sau mai mare decât cel vechi, adică cel „natural”. Numeroase exemple găsim în religiile indienilor din America şi în nord-estul Asiei. În mod obişnuit, schimbarea are loc fără a se aduce atingere structurii societăţii tradiţionale, dar se poate întâmpla ca un conducător religios sau un profet să fie capabil să aducă unele inovaţii radicale. Similitudinea formelor mistice şi cultuale din diferite clanuri şi jumătăţi ale unei confrerii se pot limita la câteva trăsături speciale, cum ar fi tradiţiile cosmologice, dansurile sacre, ceremoniile de iniţiere. Sarcina de a depista influenţele insidioase, care au modificat caracterul social şi religios tradiţional pe care îl avea o societate într-o epocă dată, îi revine istoricului.

Uneori pot fi găsite grupuri strâns înrudite prin legături de sânge, care au doctrine şi instituţii total opuse. Chiar şi grupurile religioase mai dezvoltate deţin noţiuni teoretice care, în realitate, reprezintă o pervertire a doctrinelor primite de la grupuri înrudite. Acesta este cazul conceptului de *deva* din India antică, unde servea la desemnarea zeilor, devenit la iranieni, înrudiţi cu hinduşii, *da¶va*, adică demon ; Perkun, numele unei vechi divinităţi a stejarului la lituanieni, pentru creştini indică Diavolul : Isus, salvatorul divin al creştinilor, era un diavol la mandeeni ; Yaz°d, interesanta sectă apropiată de islam, îl venera pe Iblis, teribilul înger căzut al mahomedanismului, care s-ar fi căit.

Să trecem acum în revistă anumite tipuri de sub-organizaţii ce alcătuiesc unităţi cultuale. Vom găsi astfel o formă interesantă, intermediară, între marea familie, atât de comună la popoarele indo-europene, şi trib : frăţia (*bratsvo*) slavilor din sud. Un *bratsvo* cuprinde fraţii naturali care au părăsit comunitatea domestică *(zadruga)* a marii familii : aceştia întreţin între ei o comunitate asemănătoare, politică, teritorială şi religioasă. Temple „sociale" ataşate unui clan *(mare)*, asemănătoare celor din Polinezia, nu întâlnim numai în culturile mai puţin avansate, ci chiar şi în civilizaţiile superioare, eterogene din punct de vedere rasial, în care grupuri etnice pot forma unităţi cultuale. Cu toate că importanţa lor scade pe măsura apariţiei organizaţiilor politice mai puternice şi mai centralizate, precum şi pe măsura creşterii concurenţei dintre societăţile locale, ele pot supravieţui pe o perioadă nedeterminată şi să rămână în stadiul de unităţi cultuale.

Dacă riturile şi cultele particulare pot diferenţia anumite familii ale clanului, se poate întâmpla de asemenea să apară diviziuni şi în interiorul unui trib sau al unei societăţi naturale ; acolo unde diferenţierea provoacă stratificări, întâlnim aristocraţii, caste şi ierarhii, cât şi corespondentele lor cultuale (cf. cap. VI). Faptul acesta poate fi ilustrat de anumite exemple. În Egipt, evoluţia cultuală este determinată mai puţin de diferenţele de neam decât de diferenţele locale, care se reflectă în structura politică şi religioasă. Sistemul politic din Peruul imperial reprezintă în mod clar o organizaţie fondată pe consangvinitate, organizaţie ce cuprindea cândva afilieri cultuale. Se crede că împăratul şi soţia sa reprezentau fiecare câte una din cele două „jumătăţi" tradiţionale şi erau marele preot al soarelui şi, respectiv, marea preoteasă a pământului. Despre acei *calpulli* azteci, exogami, se presupune a fi fost o secţiune tribală care a căpătat mai târziu, pe lângă importanţa sa religioasă, un rol local, militar şi politic. Pe vremuri, în Mexic proprietatea era posedată în comun de fiecare calpulli. Aceştia o împărţeau pe bucăţi mici anumitor familii şi o puteau lua înapoi, după bunul lor plac. Un calpulli era suveran pe domeniul său. Fiecare avea casa lui de reuniuni şi propriul său zeu, după cum avea şi propriul loc de cult. În China, coeziunea şi unitatea satului erau determinate în mare măsură de gradul de rudenie bazată pe sânge. Deosebit de interesant este vechiul *uji* japonez. *Uji* înseamnă „clan", deşi la origine însemna „gospodărie". Mai târziu, aceste unităţi au fost subdivizate în grupuri mai mici de rude, „ce îi cuprindeau pe toţi membrii unei familii date" şi „luau un nume acordat de către *uji*-ul regal, sau provenind din utilizarea lui de către membrii săi sau de la locul lor de rezidenţa" (Hozumi). Mai târziu, s-au transformat în comunităţi mai mult sau mai puţin independente din punct de vedere economic sau politic şi au format cele mai importante unităţi ale societăţii japoneze, mai ales în perioada feudală. Puterile patriarhului erau aproape nelimitate, dar oarecum temperate de consiliul rudelor. Patriarhul renunţa de obicei la funcţia sa de şef al grupului *(inkyo)* atunci când i-o impuneau vârsta (astăzi, puţin peste 50 de ani) sau alte obstacole. La fel ca şi familia, clanul era o unitate foarte activă şi foarte integrată,

care cuprindea atât membri în viaţă, cât şi morţi şi care avea propriul său cult. Mai recent, influenţa instituţiilor europene a avut drept rezultat legislaţia Meiji, care a modificat sistemul în mod radical, dar acesta a supravieţuit parţial până în zilele noastre.

În strălucitele sale lucrări despre Iranul antic, profesorul Nyberg atrage atenţia asupra concepţiei despre zeul Mithra, personificare a coeziunii sociale ce exista între membrii grupului social, aşa cum o întâlnim într-un imn (*yašt*) din *Avesta*. El descrie următoarea ierarhie : „Zeul se află de 100 de ori între tată şi fiu, de 99 de ori între doi fraţi, de 70 de ori între elev şi profesor, dar se găseşte de 1000 de ori între membrii comunităţii *(daena)* care îl adoră pe Ahura Mazda”. Sentimentul de coeziune este deci relativ puternic în grupurile bazate pe legătura de sânge, mai puţin puternic în relaţiile spirituale intime, dar cel mai puternic este în comunităţile de credinţă. Conform lui Nyberg, există o altă personificare socială, Sraoša, ce reprezintă comunitatea discipolilor lui Mithra. Nyberg sugerează că anumite concepte ale religiei iraniene, incomode prin caracterul lor „abstract”, îşi găsesc cea mai bună şi mai fecundă explicaţie prin terminologia sociologică, deşi nu în stilul Comte-Durkheim.

Coeziunea siburilor germanice era deosebit de puternică. Membrii acestora erau riguros obligaţi să se ajute reciproc şi trebuiau să evite între ei luptele sângeroase. Între ei îşi spuneau „prieteni”. Grupul lor se numea un *mogburg*. Fiecare *mogburg* funcţiona ca o unitate cultuală şi a supravieţuit chiar şi formării unor unităţi mai vaste şi organizate în stil autoritar. În acelaşi timp, este semnificativ de remarcat că una dintre cele mai autorizate voci din domeniu, von Gierke, afirmă în mod expres că legătura naturală a clanului (*das natürliche Geschlecth*) era baza vieţii comune, în vreme ce clanurile artificiale (*künstliche Geschlechtsverbände*), asemenea celor ale evreilor, afganilor şi scoţienilor, nu au exercitat niciodată, după cum este dovedit, o astfel de funcţie. Acele *Geschlechtsverbände*, ce uneau membrii familiilor patriciene şi nobile din Evul Mediu, au exercitat o considerabilă influenţă politică, economică şi cultuală. Ele aveau o puternică organizare cultuală şi, în general, oferă o paralelă interesantă organizaţiile etnice şi cultuale din Grecia şi Roma.

În vechiul Israel din perioada nomadă, *mishpacha* sau clanul, ce cuprindea *beth-ab* (casa tatălui), a jucat importantul rol pe care astăzi îl au unităţile similare întâlnite la arabii nomazi. Atâta vreme cât a se proteja şi a se apăra reciproc a constituit o necesitate, acest grup, ai cărui membri se numeau „fraţi” şi se reclamau dintr-un strămoş comun, a avut o mare utilitate practică. Conform celor mai mari autorităţi din domeniu, clanul constituia „o comunitate religioasă mică şi închisă în ea însăşi”, ai căror membri se adunau pentru un sacrificiu anual, până în vremea lui Saul. Unitatea imediat superioară clanului era tribul *(matteh, shebet)*, probabil o confederaţie temporară, a cărei istorie este prea complexă pentru a fi reconstituită aici, dar care apare la mult timp după cucerirea şi stabilirea în Canaan. Vechile triburi, a căror origine rezidă în grupările consangvine, au devenit unităţi teritoriale. Toate grupurile, inclusiv naţiunea însăşi, au fost integrate de cultul lor, care avea un caracter exclusiv. În legătură cu aceasta, Robertson Smith scrie : „În aceeaşi măsură în care zeul unui clan sau al unui *beth-ab* avea dreptul indiscutabil de a fi venerat şi de a i se oficia servicii religioase de către comunitatea căreia îi aparţinea, acest zeu era în mod necesar duşmanul duşmanilor clanului, un străin pentru străinii clanului”. Oamenii împreună cu zeii lor formau în comunităţile semite un tot social, politic şi religios.

Imigranţii greci erau organizaţi în *gene* formate din descendenţi ai aceloraşi strămoşi şi din adoratori ai aceleiaşi divinităţi. Trăiau împreună, se considerau fraţi (*kasignetoi*) şi aveau un şef care oficia în calitate de preot al clanului. La origine,

grecii dorieni erau divizaţi în *phylai* (*hylloi, dymanoi, pamphyloi*), fiecare dintre acestea cuprinzând nouă frăţii, diviziune care, mai târziu, avea să fie redusă doar la semnificaţia sacră, atunci când organizaţiile locale le-au uzurpat celelalte funcţii. De asemenea, găsim şi în Creta ordin gentilic, ce exercită aceleaşi funcţii, a cărei unitate era fondată pe trib şi nu pe loc. Acelaşi gen de grupare îl întâlnim la Atheses : de altfel, cele patru *phylai* nu erau lipsite de o importanţă locală şi chiar profesională. În afară de faptul că erau subdivizate în *trittai* locale, *phylai* mai cuprindea un anumit număr de frăţii ce adorau toate aceiaşi strămoşi. Din această organizare gentilică provine aristocraţia. *Angehisteia* (marea familie) este definită de Busolt drept o comunitate juridică (*Familienrechtliche*) şi sacră. Ea cuprinde persoanele care aveau de moştenit titluri în cadrul său şi obligaţii relative la sepulturi : cultul morţilor, lamentaţia, îngrijirea lor. Nici măcar reformatorul Clistene nu a îndrăznit să schimbe nimic din caracterul cultual al vechilor *phylai* şi frăţii.

Istoria şi tipologia asociaţiilor greceşti au pentru noi o importanţă deosebită, deoarece ele prezintă fapte cu origini foarte diverse şi au fuzionat pentru a forma tipuri foarte diferite. La origine s-a aflat probabil *thiasos*, grup de persoane din acelaşi neam şi, mai târziu, fără nici o îndoială, o unitate cultuală bine organizată *(konion tôn thiasotôn)*. Poland este nedrept atunci când minimalizează caracterul fundamental religios pe care îl are *thiasos*. Totuşi, relaţia dintre *thiasoi* şi stat trebuie înţeleasă şi interpretată ca o consecinţă a structurii lor gentilice, caracter care lipseşte, de exemplu, acelor orgeones şi therapeutes (cf. cap. V, secţ. 3). Totuşi, Poland admite că aceste ultime asociaţii trebuie considerate ca având un caracter cultual.

Exemplele precedente pun în lumină relaţiile intime ce existau între organizaţiile tribale şi organizaţiile religioase în diferitele tipuri şi stadii ale societăţii. Coeziunea grupului de rudenie este întărită şi mai mult de influenţa activităţii sale cultuale ; în schimb, aceasta din urmă nu atinge eficienţa maximă decât în măsura în care grupul este integrat.

4. Cultele locale

Antropologii au demonstrat că organizarea şi stratificarea societăţii nu depinde numai de rudenie, ci acestea se datorează de asemenea, într-o bună măsură, vecinătăţii. Comunitatea de rezidenţă exercită o mare influenţă asupra unificării grupului familial. Aristotel consideră *kome*, comunitate a unui sat format din mai multe case, drept o „colonie" a familiei, unitatea imediat superioară după aceasta. Ceea ce spune Jolly despre civilizaţia hindusă este valabil, cu siguranţă, pentru multe altele. El afirmă că „starea unei familii unite implică locuirea în comun, dar şi comunitatea de proprietate, a hranei şi a cultului". Grupurile familiale învecinate aveau tendinţa de a-şi dezvolta solidaritatea. Lowie consideră chiar că „regula rezidenţei poate acorda importanţă unei singure laturi a familiei şi, într-o anumită măsură, să împiedice simetria relaţiilor familiale". Cu toate acestea, de fapt, centrul de greutate se poate deplasa continuu de la o latură la alta. Evoluţia celor mai răspândite forme de organizare socială (clanuri, frăţii, triburi) este de asemenea rezultatul rezidenţei comune. Chiar şi un tip de grup de rudenie atât de primitiv precum cel al australienilor sau al indigenilor din insulele Andaman ajunge să formeze, la fel ca şi celelalte, un grup teritorial, prin repartizarea şi distribuirea pământului. Legătura care uneşte asemenea grupuri locale poate varia de la prietenia lipsită de obligaţii reciproce, până la exigenţele draconice ale statelor teritoriale.

Anumite grupuri de rudenie posedau pământul în comun. Deseori, locuitorii aceluiaşi sat practicau exogamia, pentru a arăta că se consideră rude între ei. După Radcliffe-Brown, această formă de exogamie locală este întâlnită de regulă în Australia. Rezidenţa acestor grupuri poate fi ori patrilocală, ori matrilocală. În Africa occidentală, zonă înclinată prin excelenţă spre organizarea metodică, întâlnim o ordine sau o ierarhie distincte, fondate pe afilierea regională. Astfel, în Dahomey există trei tipuri diferite de habitaţie, corespunzătoare diviziunilor sociale : casa, în care trăiesc femeile şi copiii ; „compound”-ul, ansamblu de clădiri a căror înălţime indică rangul social, având în interior incinta în care locuieşte familia primară ; în fine, locuinţele comunităţii, care adăpostesc întreaga familie. Locul de rezidenţă al şefului de *sib* este strict determinat de locul de origine al grupului. Chiar şi în regatele foarte centralizate din Africa occidentală, organizarea politică a satului a păstrat puţin din cea originară. Frobenius ne oferă descrierea dublei obligaţii religioase a familiei yoruba : una faţă de zeul clanului, şi cealaltă faţă de marii zei ai tribului. Pentru fiecare dintre aceste obligaţii religioase există un preot special : preotul *obosha* pentru familie şi *adje* pentru comunitate. Influenţa afinităţii locale asupra diferenţierii locurilor de rezidenţă (bază gentilică) a fost pusă foarte bine în lumină de lucrările lui Schurtz despre societăţile superioare din Africa (Suand).

Pe măsură ce ne ridicăm la nivele superioare de civilizaţie, descoperim un raport din ce în ce mai intim între religie şi formarea unităţilor teritoriale mai vaste. Thurnwald evidenţiază tendinţa generală a extinderii : satul devine un oraş, oraşul devine un stat etc. S-a spus că epopeea sumeriană a lui Ghilgameş este, după toate probabilităţile, „cea mai veche mărturie a unui contact între locuitorii civilizaţi ai oraşelor şi semiţii din deşert” şi că „istoria religiei din peninsula arabă poate fi înţeleasă în lumina acestei opoziţii”. Evoluţia religiei şi a civilizaţiei ebraice a fost studiată recent de către Finkelstein sub aspectul unui conflict dintre oraşe şi zonele rurale.

Cultul unei comunităţi poate fi exclusiv sau inclusiv. Prin aceasta înţelegem că anumite concepte sau modele de rituri pot caracteriza sau integra populaţia unui sat fie prin opoziţie faţă de alţii, fie la unison cu alţii. Drept exemplu poate servi satul din China meridională, a cărui structură a fost analizată într-un mod atât de interesant de către Kulp. Găsim în acest sat două tipuri de culte. Unitatea socială şi cultuală formată de sat se poate extinde în trei direcţii : se poate dezvolta devenind centrul unei linii tribale, cum este federaţia satelor din anumite triburi ale indienilor americani, cu simbolismul său cultual corespunzător ; îşi poate întinde autoritatea asupra unui teritoriu din ce în ce mai vast : devine astfel centrul unui district ; de asemenea, populaţia şi prestigiul îi pot creşte până ajunge să formeze un oraş. Ca district, această unitate poate rămâne independentă din punct de vedere teritorial sau poate să-şi alipească alte părţi, pentru a forma o organizaţie mai vastă şi mai puternică (stat, imperiu). Această ultimă evoluţie îşi găseşte ilustrarea în Egiptul antic, în Babilon (unde *patesi* era privit ca reprezentantul zeului urban, soţia sa ca tovarăşă a zeului, iar copiii săi ca progenituri divine), în India, China, Mexic şi în Europa medievală şi modernă.

Integrarea teritorială a Egiptului din prima perioadă a influenţat în mod deosebit cultul şi formele de adoraţie existente. „Astfel, faptul că pe cuprinsul ţării minorităţile s-au dezvoltat în state numite *nome*, ce cuprindeau de obicei o cetate şi teritoriul dimprejur, a avut o anumită influenţă asupra religiei” (Erman). La fel se explică şi caracterul local al unor mari sisteme teologice (Heliopolis, Memphis etc.). În egală măsură, conform lui Olmstead, Assur şi-a inaugurat existenţa ca stat urban, iar această formă de guvernământ a lăsat urme în întreaga istorie a organizării sale

imperiale. Calpullii din Mexic nu şi-au pierdut niciodată independenţa, însă „nu au fost federalizate decât într-un mod destul de flexibil, pentru a forma cetatea-stat a aztecilor” (Thompson). Cinci calpulli formau o secţiune şi fiecare dintre cele patru secţiuni avea foarte probabil o semnificaţie religioasă. Fiecare secţiune avea zeul său şi templul propriu. Weber a studiat importanţa oraşului şi a cultului chinez în istoria politică şi economică a „Ţării de Mijloc”. El insistă asupra absenţei drepturilor politice (Stadtrecht, „cartă”). După părerea sa, aceasta distinge oraşul chinez de oraşele occidentale din aceeaşi perioadă. Rolul oraşului în istoria Japoniei, în calitate de sediu al guvernului, centru de afaceri, port şi nucleu cultual, a făcut obiectul unei excelente analize a lui Takekoski. În imperiul hittit existau cetăţi teocratice (Gottesstädte), în care preoţii exercitau o considerabilă autoritate politică. Ramsey a studiat acelaşi fenomen în Asia Mică elenistică şi în cea de la începuturile creştinismului. Dezvoltarea acestor cetăţi este asociată în mod inextricabil creşterii religioase a fiecăreia dintre ele.

Unele cetăţi au rămas independente de-a lungul întregii lor istorii, altele, de voie sau de nevoie, s-au aliat şi chiar au reuşit să formeze un stat. În asemenea condiţii, cultul cetăţii este capabil doar rareori să se sustragă unei transformări sau chiar dispariţiei. Religiile statelor urbane din Etruria, Asiria şi Fenicia au pierit o dată cu oraşele. Cultele din cetăţile egiptene, asiriene şi hittite au adus elemente de doctrină şi credinţă religiilor imperiilor din care au făcut parte. Religia Greciei a căpătat un contur panelenic fără a sacrifica în mod complet tradiţiile locale, în vreme ce istoria Romei oferă exemplul unic al unui cult urban ce s-a extins în beneficiul unei organizaţii ce cuprindea întreaga lume. Putem urmări progresul acestui imperialism religios studiind rolul jucat de *pomerium* şi *pantheon*-ul său, de la origini şi până în ultimele zile ale imperiului. Vom constata astfel în ce măsură atât unul cât şi celălalt au influenţat evoluţia religioasă a cetăţii şi a statului.

Atunci când centrele se dezvoltă din punctul de vedere al întinderii şi al influenţei, nu este obligatoriu ca metropola politică să rămână capitala religioasă. Noi influxuri religioase pot aduce câştig de cauză altor localităţi. În alte cazuri, vechiul oraş îşi poate păstra prestigiul religios, dar să fie privat de rolul său politic. Exemple pentru prima variantă găsim în fondarea locurilor sacre budiste şi confucianiste, iar pentru a doua variantă în rolul jucat de Ise şi Kyoto în Japonia, de Benares, Allahabad şi Amritsar în India, de Hebron, Sichem şi Mizpah în Israel ; de Mecca, Medina şi Kairuan pentru islam, de Memphis, Heliopolis şi Teba în Egipt, de Chichen Itza în Yucatán, de Cholula în Mexic, de Cuzco în Peru, şi de Delphi în Grecia. De asemenea, s-a întâmplat ca în decursul dezvoltării lor istorice anumite locuri sacre să sucombe în faţa dominaţiei străine, păstrându-şi totuşi prestigiul şi importanţa ca locuri de pelerinaj. Acesta este cazul, se pare, al celor două coline sfinte ale tribului chibcha (Columbia), situate acum pe teritoriu străin. „Membri ai tribului chibcha făceau acolo pelerinaje secrete în timpul nopţii, chiar şi cu riscul de a fi masacraţi de inamicii lor din tribul muzo.” (Joya). La fel, anumite locuri sfinte ale iudaismului şi creştinismului au căzut uneori în mâinile „necredincioşilor”, iar în India, unele locuri sfinte ale budismului aparţin hinduşilor, iar locuri sfinte hinduse aparţin mahomedanilor.

Organizarea clanului sau a tribului nu este distrusă de dezvoltarea cetăţilor, cu toate că, mai vaste decât grupul tradiţional de rudenie, asociaţiile cetăţii pot fi mai puternice decât acesta. Grecia, China şi Japonia, India şi Mexicul au avut comunităţi urbane a căror unitate era accentuată de rituri precum banchete sacre, sărbători, purificări. Multe cetăţi aveau divinităţile lor protectoare particulare, ceremoniile lor şi sanctuare proprii. Pe măsura evoluţiei cetăţii, se produce un fenomen de stratificare,

determinat de domiciliu, proprietate şi rang. El influenţează atitudinile şi formele religioase. Planul de realizare a cetăţilor africane, peruviene, mexicane, chineze, etrusce, greceşti şi romane reflectă în mod evident exemplul primitiv al familiei, clanului, frăţiilor şi triburilor. Deseori, conturul cetăţilor din India era desenat urmând forma corpului zeilor ViÌñu sau GaruÃa sau reproducea lotusul sacru. Un alt exemplu îl oferă calpullii mexicani (20 dintre aceştia, în perioada cuceririi), care au fost, se pare, exogami ; dar, după Thompson, „în epoca ruinării aztecilor, calpullii alcătuiau o organizaţie fondată mai mult pe topografie decât pe rudenie. Erau relativ autonomi." Fiecare calpulli poseda templul său şi zeul său protector, care juca acelaşi rol cu al unui sfânt patron al unei parohii din Europa.

Unităţile mici îşi păstrează deseori un oarecare grad de independenţă ; ele au privilegiul de a-şi rezolva problemele fără prea multe intervenţii din partea autorităţilor locale. De asemenea, ele pot continua să funcţioneze şi ca unităţi religioase, în ciuda concurenţei cultelor cetăţii. După Grube, în China imperială, zeii oraşului (Cheng Hoang-ye, „tatăl zidurilor") aveau un cult bine organizat şi popular. Mandarinul divinizat juca în mod frecvent rolul de divinitate protectoare. Aceste divinităţi erau ordonate într-o ierarhie, în funcţie de mărimea, importanţa şi rangul cetăţii pe care le reprezentau. Cetatea înconjurată de ziduri se bucura de un rang mult mai înalt decât un sat mai mare, dar lipsit de împrejmuire. Zeul oraşului era intendentul său oficial : el raporta în mod regulat divinităţilor celeste şi infernale cele ce se petreceau în oraş. Statuia sa trona într-un mod impunător în sanctuarul ce îi era dedicat, înconjurată de asistenţii săi, între care şi spionul oficial, Pai-tou-tieh, „moşuleţul cu tăbliţă". Zeul şi familia sa aveau în templu o cameră de dormit, complet mobilată. Grube spune ca acest cult al zeului oraşului nu a încetat să crească în popularitate, mai ales după primul împărat Ming şi până la sfârşitul secolului XV. În această perioadă, cele mai importante personalităţi aflate în trecere prin oraş erau invitate să îşi petreacă prima noapte în acest sanctuar. Se desfăşurau ceremonii complicate, mai ales cu ocazia aniversării protectorului divin. Aveau loc consacrări de amulete sau ale altor obiecte, toate acestea sub sigiliul său, care era încredinţat spre păstrare guvernatorului oraşului. În perioadele de secetă, nefericitul prefect împreună cu asistenţii săi aveau datoria de a-l îmbuna efectiv zeul înfuriat. În toate circumstanţele importante, precum mobilizarea armatei în caz de război, reunirea consiliului pentru luarea unor hotărâri extreme şi cu ocazia sărbătorilor solemne, vechiul zeu al oraşului era scos afară în toată gloria sa.

În Grecia, divinităţile anumitor clanuri şi ale anumitor familii intrau în cultul oraşului, o dată ce acesta a fost reorganizat. Pentru a realiza potrivirea necesară fuziunii lor, au fost inventate legende şi rituri adecvate, organizaţii şi o nouă serie de funcţionari. S-a ajuns astfel la inventarea unui cult în onoarea fondatorului cetăţii *(theos polieus)*. Primirea drepturilor de cetăţenie era însoţită de ceremonii, exact ca în cadrul vechilor grupuri de rudenie. Tinerii se prezentau la această admitere la vârsta de 16 sau 18 ani. „În ziua aceea, în faţa unui altar şi a trupului fumegând al unei victime, (tânărul) pronunţă un jurământ prin care se angajează, printre altele, să respecte totdeauna religia cetăţii. Începând cu acea zi, el este iniţiat în cultul public şi devine cetăţean" (Fustel de Coulanges).

Amphictyonia reprezintă un stadiu tipic în evoluţia cultelor locale. Anumite grupuri, fondate pe baza tribului sau a locului, aveau obiceiul de a se instala în proximitatea unui sanctuar, precum cel de la Delphi, de a-i recunoaşte autoritatea şi de a se angaja sub jurământ să îl păzească şi să îl apere. Astfel de ligi s-au format în jurul sanctuarului lui Poseidon la Onchestos şi la Calauria, şi în jurul templului lui

Apollo la Delos şi Pytho. Un consiliu *(synedrion)*, alcătuit din doi reprezentanţi ai fiecărui trib *(hieromnemonoi)*, numiţi, probabil, pe o perioadă de un an, se reunea de două ori pe an pentru sărbătorile tradiţionale. O instituţie paralelă există în insulele Pacificului şi la mayaşi. Mai trebuie menţionată aici şi importanţa ligii cetăţilor etrusce. Recent, specialiştii în Vechiul Testament au descoperit o instituţie similară şi în vechiul Israel.

Cu toate că în multe imperii mari frontierele diviziunilor ecleziastice şi sociale au coincis, identitatea dintre organizaţia politică şi organizaţia religioasă nu reprezintă deloc o necesitate inevitabilă. Mai multe provincii ale Imperiului Roman, Bizanţului sau Occidentul medieval recunoşteau tocmai metropola ecleziastică. La fel de frecvent însă descoperim că există o centralizare politică în afara unui cult regulat şi particular, oficiat în sanctuare antice, şi rituri speciale, cum ar fi pelerinajele şi sărbătorile dedicate unor locuri ce se bucură de un prestigiu şi de tradiţii mai vechi.

Faptul că unele unităţi teritoriale ajung să se extindă foarte mult, până la a forma ceea ce numim o „ţară”, a avut o influenţă corespunzătoare asupra religiei din regiune. „Ţara” şi „statul” nu sunt identice în mod obligatoriu. Primul termen reprezintă înainte de orice o unitate geografică, dar nu neapărat administrativă. Fenomenul numit „stat” va fi studiat ulterior, având în vedere că reprezintă un concept ce nu include numai un teritoriu, ci şi un popor şi o guvernare. O ţară poate fi o unitate religioasă sau nu. Ea se poate forma în mod progresiv, din mai multe unităţi mai mici, cum sunt districtele şi cetăţile, pentru a ajunge ulterior la o unitate geografică şi politică mai vastă sau, de asemenea, a putut fi creată în mod arbitrar de o putere străină. Religia sa poate fi cea tradiţională, a nucleului originar, ajunsă să domine întreaga ţară, sau poate fi o sinteză, voită şi care a evoluat în mod gradual, a diferitelor instituţii religioase din ţară. Religiile mayaşă, peruviană, mexicană, chineză, egipteană, babiloniană şi persană reprezintă exemple din primul caz. Religiile lui Akbar, Ikhnaton şi ale anumitor împăraţi romani din ultimele secole ilustrează cel de-al doilea caz. În cadrul capitolului VII vom studia raporturile dintre marile religii universale şi centrele teritoriale politice.

5. Cultele rasiale

Înainte de a aborda cea mai complexă dintre toate structurile sociale, adică statul, este necesar să limpezim anumite concepte, cărora le-a lipsit până în prezent o definiţie precisă. Ca sociolog, mă interesează toate formele sociale : familie, clan, rasă, popor şi naţiune, şi raporturile acestora cu religia. Însă prima problemă care ne opreşte în loc este aceea care, datorită unor recente evenimente politice, a câştigat o popularitate disproporţionată în raport cu interesul său ştiinţific : mă refer la cuvântul atât de discutat de „rasă”. Cuvântul acesta este atât de adânc împotmolit în confuzii şi ambiguităţi, chiar şi la erudiţii foarte serioşi, încât, având în vedere situaţia dată, ne-am putea întreba dacă este posibil să îl utilizăm sau să încercăm să definim raporturile dintre „rasă” şi religie. Studiul rasei îşi are originea în biologie şi antropologie, acolo găsindu-şi în continuare locul său legitim. Cu toate acestea, a început să pătrundă în forţă în celelalte ştiinţe naturale şi sociale, şi recent i se oferă accesul până şi la studiul religiei. Presupunând că este posibil ca oamenii să fie clasificaţi în tipuri rasiale, plecând de la criterii fizice, putem stabili vreo relaţie între rasă, pe de o parte, şi, pe de altă parte, viaţa lor mentală şi emoţională şi atitudinea lor spirituală ? Şi dacă într-adevăr există o relaţie, în ce măsură sunt afectate facultăţile

mentale sau emoţionale de factorul social? Mai mult, relaţiile acestea sunt suficient de bine definite şi delimitabile pentru ca o serie de judecăţi şi atitudini să sugereze automat că singura lor origine posibilă este un tip social dat? Dacă acestor întrebări li se poate da un răspuns afirmativ, atunci imediat apare o a treia: sunt constante tipurile psihologice sau, dimpotrivă, acestea fac obiectul unor schimbări de-a lungul timpului? Ce factori le-ar provoca – ereditate sau mediu? Întrebările acestea nu au primit încă răspunsuri precise, dar în orice caz se admite în general că, deşi justificat de studii empirice, conceperea de tipuri rasiale nu poate ajunge decât la schiţarea tipurilor „ideale", a categoriilor ipotetice, fără corespondenţă în realitatea existentă, deoarece în realitate nu întâlnim decât rase amestecate. Nici un savant demn de consideraţie nu ar îndrăzni să afirme că la ora actuală există rase pure, sau măcar aproximativ pure. După Haddon, „este foarte îndoielnic că în prezent există rase ce îşi pot spune «pure», chiar dacă anumite popoare, precum locuitorii insulelor Andaman, boşimanii sau populaţiile veddas din junglă par a nu fi suferit practic nici un amestec".

Faptul că relaţiile dintre tipurile fizice sau, dacă există, tipurile psiho-fizice şi o formă sau alta de expresie a experienţei religioase sunt nişte concepţii vaporoase neînchegate, pe punctul de a se risipi ca un fum, sare în ochi. Recente studii comparative ale religiilor indo-europene („ariene") şi semitice au dovedit că este absolut imposibil de stabilit o corelaţie între „modelele" spirituale cunoscute şi tipurile fizice, aşa cum sunt ele definite de teoreticienii raselor. Astfel, sociologul trebuie să îşi ia multe precauţii înainte de a adopta rezultatele acestui tip de studii. Îi este permis doar să adune faptele la un loc, pentru a descrie care unitate spirituală sau intelectuală identificabilă poate exista într-un grup integrat din punct de vedere rasial. Familia, grupul local sau naţiunea sunt integrate de sentimentul de solidaritate; însă nu acelaşi lucru se petrece de fiecare dată în interiorul aceleiaşi rase. Anumite ideologii moderne, precum pan-mongolismul, pan-turanismul, pan-arianismul, nu au fost create decât în vederea încurajării conştiinţei de rasă. Ele nu reprezintă o cercetare a unei unităţi reale, integrate, ci servesc ca instrument în încercarea de a crea o astfel de unitate. În orice caz, nu ne vom ocupa aici de aspectul normativ al problemei. Deseori, este dificil, ca să nu spunem imposibil, de izolat factorul rasial. Negrii americani, de exemplu, au avut o evoluţie cu totul independentă de negrii africani, iar studiile despre religiile negrilor din America se lovesc de probleme mult mai mari decât cea a rasei. Aceasta nu înseamnă că, sub pretextul inutilităţii, trebuie respinse cercetările asupra eredităţii culturale şi religioase a negrilor americani, asupra asemănărilor şi deosebirilor faţă de confraţii lor de rasă, negrii africani. Studii de acest tip au fost efectuate cu succes de către Wetherford, Herskovits şi alţii. Această problemă o vom aborda mai departe (cap. VI).

Unii au căutat să sugereze că întreaga istorie a religiei ar trebui rescrisă ţinând cont de teoriile rasiale. În ciuda a orice, o aventură de acest gen ar risca să conducă la doctrinele unilaterale ale luptei de clasă şi ale psihanalizei, care au generalizat puncte de vedere particulare, până la transformarea lor în dogme. Pe noi ne interesează o singură problemă: unităţile sociale ca atare au avut o influenţă asupra evoluţiei religioase?

Toate popoarele cunoscute în istorie apar ca amestecuri de rase. Până în prezent, ipotezele referitoare la originea diferitelor rase nu ies din sfera ipotezei. Aprecierea duratei necesare dezvoltării raselor istorice este variabilă. Lingvistica şi arheologia sunt singurele discipline ce ne permit să ne facem o oarecare idee cu privire la ceea ce erau la origine „arienii", „semiţii" sau „mongolii". Cultura religioasă a acestor

nuclee nu poate fi caracterizată, cu orice preţ, numai negativ, iar aceasta în termeni generali. Din nefericire, ştim foarte puţine lucruri despre religia indo-europenilor înainte de dispersarea lor. Diferitele subgrupuri ale acestui trunchi au fost atât de profund influenţate de noul lor mediu şi de destinul istoric respectiv, încât diferenţele dintre ele au apărut ca fiind mult mai importante decât asemănările. Cele mai clare exemple în acest sens le găsim în religiile iranienilor şi arienilor din India. Punctele în care se aseamănă anumite concepţii şi instituţii ale lor sunt nesemnificative faţă de diferenţele dintre ele. Hauer, pe care îl putem considera un moderat printre partizanii unei religii indo-europene cu trăsături mai mult sau mai puţin distincte în mod net, enumeră următoarele caracteristici esenţiale : valoare deosebită acordată experienţelor mistice şi filosofice ; atitudine conservatoare şi universalistă ; ideea că anumite tipuri etnice se bucură de calităţi specifice particulare (*Artgemässheit*) ; tendinţa de a avea concepţii impersonale despre absolut ; ideea unei comuniuni intime cu divinitatea, realizată mai mult sau mai puţin de pe picior de egalitate ; atitudine realistă faţă de lume ; importanţa acordată ideilor de lumină, infinit şi ordine cosmică ; în sfârşit, atitudinea specific „eroică" în faţa destinului şi a morţii, deci expresia unei concepţii specifice despre om (antropologie), fondată pe principiul naturii sale esenţialmente divine. Nu este deloc dificil de arătat că nici una dintre aceste trăsături nu este exclusiv indo-europeană. Hauer răspunde acestei obiecţii argumentând că dovada validităţii afirmaţiilor sale nu se găseşte în elementele comune tuturor religiilor, ci în diferenţele specifice descoperite numai la grupul indo-european. I se poate răspunde că este posibil să se demonstreze că acele caracteristici susţinute de el, precum atitudinea mistică faţă de natură, recunoaşterea particularităţilor etnice, conceptul de impersonalitate a relaţiilor dintre Dumnezeu şi om şi ideea unui drept cosmic, moral şi ritual îşi găsesc corespondenţe şi în alte religii, şi că numai ignoranţii nu ar reuşi să le descopere. Semnificativ de remarcat este faptul că Hauer a ajuns să izoleze aceste caracteristici pretinse unice punându-le în contrast cu religiile semitice, a căror descriere – atât la el, cât şi la alţi rasişti – este simplificată până la extrem, dacă nu falsificată. Deşi mai puţin eficient pentru teza lui, ar fi fost mai instructiv să compare aceste concepţii cu cele turaniene şi mongole. Mai mult, Hauer se străduieşte să determine natura „dualismului" indo-european şi semitic. În realitate, diferenţele mitologice, teologice, cultuale şi de organizare religioasă sunt la fel de mari între semiţii înşişi, ca şi între aceştia şi popoarele indo-europene. Numai că fenomenul religios din Israel este fără precedent ; mai mult, în mahomedanism există trăsături complet absente în alte religii semitice. A le lăsa deoparte, sub pretextul că aceste elemente sunt împrumutate (de ce împrumutate şi cum ar putea fi ele împrumutate, dacă sunt complet „străine" ?), este la fel de lipsit de sens ca şi a rezolva problema clasificând islamul drept sectă evreiască, sub pretextul că regăsim elemente comune celor două religii. Aşa cum vom vedea, islamul târziu este o instituţie la fel de complexă precum anumite forme târzii şi mixte ale religiei teutonice, considerate totuşi de anumiţi rasişti drept o culme a credinţei „ariene".

6. Cultele naţionale

În mod obişnuit, orice unitate de rudenie este caracterizată printr-un anumit grad de conştientizare sau de sentimentul unei comunităţi de istorie şi tradiţie. Dacă lărgim grupul, ajungem la popor sau la naţionalitate *(folk, Volk)*. Pretenţiile acestor grupuri la o comunitate a strămoşilor pot să fie justificate sau nu. Grecii, japonezii, evreii şi

englezii, fiecare dintre aceste popoare consideră că provin dintr-o singură sursă, dar este bine cunoscut faptul că factorii de unitate nu sunt omogenitatea rasială, ci experienţele şi destinul comune. Ataşamentul faţă de teritoriu nu este esenţial pentru un popor. În nord-estul Africii şi în Asia există popoare fără o aşezare permanentă ; în acelaşi timp, de obicei, stabilirea în comun indică stadiul cel mai important al dezvoltării unui popor. Religia unui popor este fie un amalgam destul de difuz al cultelor tribului, dominat de cel a unui anumit trib, fie o formă sintetică de devoţiune creată ad-hoc. Israelul este un exemplu deosebit de interesant, în care factorul decisiv în formarea sa a fost adorarea comună a lui Iahve. Credinţele şi riturile comune au menţinut existenţa naţională a acestui popor multă vreme după ce şi-a pierdut teritoriul. Studiind apariţia evreilor ca popor, Pedersen atrage atenţia în mod semnificativ asupra sensului triplu al cuvântului *'am* în ebraică : el înseamnă „popor”, dar se referă şi la familie, la grupul de rudenie şi la naţiune. Cuvintele *kahal* şi *edah*, care de asemenea înseamnă, şi unul şi celălalt, „popor”, sunt utilizate şi pentru a desemna întrunirile de circumstanţă ce au drept scop credinţa. Pedersen afirmă : „Unitatea Israelului depinde de rudenie, de comunitatea de suflet ce rezultă din cea a caracterului şi a istoriei. Ea îşi găseşte expresia în faptul că poporul urcă înapoi în timp până la un strămoş comun.” Este sugestiv de remarcat că, spre deosebire de ce s-a întâmplat în cadrul altor naţiuni, după ce a fost realizată, unitatea religioasă a acestui popor nu a fost ameninţată niciodată în mod serios. Din momentul în care cultele triburilor au fost înlocuite cu o formă centralizată de credinţă, orientarea centrală a evreilor a trecut din domeniul fizic în sfera spirituală, fapt care ne oferă cheia înţelegerii supravieţuirii miraculoase a iudaismului actual.

În Grecia, cursul istoriei a fost cu totul altul. În ciuda unor evenimente precum războaiele medice, care au contribuit la a încuraja unificarea eforturilor, intransigenţa sentimentului de mică patrie şi diferenţele zonale au împiedicat integrarea completă a grecilor într-un popor unic. Cultele distincte ale diferitelor cetăţi au rămas vii şi active până la sfârşit, în ciuda slăbirii credinţei tradiţionale (decadenţa mitologiei şi a cultului). Singurele rudimente ale unei religii panelenice nu se constată decât în jocuri, concursuri etc.

Într-un mod oarecum asemănător evreilor, teutonii alcătuiau popoare pe care nu le uneau nici ataşamentul faţă de pământ, nici comunitatea reală a descendenţei, ci numai istoria şi tradiţia ; îşi manifestau unitatea prin adunări şi cooperare pe timp de război, precum şi prin activităţi comune pe timp de pace. Astfel, Gierke i-a definit ca fiind o comunitate morală şi religioasă, având un sacerdoţiu şi un cult naţionale. Aceste popoare (*Völkerschaften*) erau la drept vorbind nişte unităţi cultuale. Adunările lor erau protejate de zeii proprii, pe care îi onorau cu ofrande. Popoarele germanice s-au unit în naţiuni abia într-o perioadă târzie, iar aceasta graţie în special convertirii lor la creştinism.

Aşa cum am constatat deja, termenul de „popor” nu implică în mod necesar ideea unei unităţi politice, aşa cum se întâmplă în cazul unui stat. Integrarea unui popor, am văzut, poate avea drept cauze înrudirea, tradiţia, limba, cultura, religia, în mod separat sau concomitent. În plus, poporul poate avea o formă particulară de guvernare, care îl caracterizează şi îl diferenţiază. Este şi raţiunea pentru care am stabilit distincţia între *naţionalitate* şi *naţiune* : primul termen desemnează un popor, al doilea un stat. Germanii şi elveţienii constituie două naţiuni diferite, însă ei sunt în mare parte acelaşi popor. Odinioară, existau multe state germane, totuşi supuşii lor aparţineau în mare parte aceleiaşi naţionalităţi. O terminologie lipsită de critică a

făcut deseori sinonime din aceşti termeni, însă s-a înşelat. Termenul de „stat” trebuie să fie rezervat pentru a semnifica unităţi politice şi teritoriale investite cu drepturi suverane (cap. VII).

Spuneam că o unitate naţională nu este în mod necesar o unitate religioasă, cu toate că deseori aşa stau lucrurile în cazul civilizaţiilor mai puţin complexe. Am remarcat că, de asemenea, comunitatea cultului favorizează în schimb integrarea unui popor. Anumiţi istorici se întreabă dacă peste tot comunitatea de adoraţie a existat la începutul unei unităţi naţionale sau dacă, dimpotrivă, cultul nu era decât expresia naturală şi accidentală a experienţei de grup. Fără nici o îndoială, prima ipoteză s-a realizat în mod frecvent, şi am explicat deja de ce nu o admitem pe a doua. După cum multe religii s-au născut dintr-o alta, iar aceasta s-a datorat diversităţii experienţelor religioase din interiorul aceleiaşi naţiuni, la fel s-au produs adesea conflicte din ce în ce mai violente, pe măsură ce societatea şi politica au creat diferenţieri. Vom studia această problemă mai pe larg atunci când vom discuta relaţiile dintre Biserică şi stat (cap. VII).

Între şefii naţionali şi şefii religioşi există două surse de conflict. Prima este ambiţia personală şi gelozia autorităţilor religioase şi a autorităţilor „laice”, a doua este lupta dintre principii rivali, fiind posibil ca una sau amândouă să prevaleze pentru a reclama supremaţia. Totuşi, această ultimă cauză de conflict nu este frecventă în societăţile mai puţin complexe. Puţine religii au tendinţa de a zeifica în mod expres grupul naţional, aşa cum încearcă să ne convingă Compte şi Durkheim, care pretind că între subiectul şi obiectul adoraţiei există o identitate. În această categorie nu intră, decât până la un anumit punct, cultul zeului asirian Assur. În Asiria, „Zeu, cetate, naţiune, toate acestea purtau acelaşi nume şi erau strâns unite” (Olmstead). Adorarea lui Assur s-a extins în acelaşi timp cu expansiunea consecutivă cuceririlor naţiunii, dar centrul său, capitala naţională, a rămas mereu cartierul său general. Este semnificativ faptul că, deşi nu a fost decât una dintre numeroasele divinităţi semitice adorate de asirieni, Assur a fost singurul zeu pur asirian.

Dacă vom compara dezvoltarea religiei ebraice cu cea a asirienilor, vom remarca o deosebire hotărâtoare. Încă de la începuturile cultului său, Iahve are cu siguranţă un caracter exclusiv naţional. Cu toate acestea, profunzimea concepţiei ebraice despre divinitate, în măsura în care aceasta [divinitatea – n.trad.] s-a îndepărtat de om, a împiedicat o identificare prea grabnică a lui Dumnezeu cu poporul, chiar dacă unii cred că au descoperit-o în anumite pasaje din Vechiul Testament. Existenţa altor zei la alte popoare era admisă în mod tacit sau explicit, însă interpretarea profetică a dat un sens mai larg conceptului de Iahve, până la a face din el o divinitate universală (Ieremia), după cum a şi aprofundat-o insistând asupra naturii sale spirituale. Oricât de intimă ar fi relaţia dintre poporul evreu şi Dumnezeul său, o identificare a unuia cu celălalt este de neconceput.

Ideile de naţionalitate şi divinitate se întrepătrund în conceptul roman de *genius populi romani*, adorat de comunitate la fel ca şi *genius patris familias* în cazul casei. Primul, care, conform lui Wissowa, era la origine o persoană, nu a căpătat o semnificaţie locală decât mai târziu (*genius collegii, scholae, loci* etc.) şi nu a avut niciodată trăsături atât de nete ca cele ale spiritului tatălui de familie. La origine, nici măcar nu avea sex. Începând cu secolul III, ştim că există sacrificii publice, iar mai târziu jocuri în onoarea sa. Poporul trăia sub *tutela* sa şi spiritul era *comes* al său.

De-a lungul vremii, multe din marile religii naţionale cunoscute în istorie au dispărut. Altele au supravieţuit, dar au suferit schimbări şi restauraţii. Şintoismul este un exemplu interesant al unei religii care şi-a păstrat, cu un minim de trans-

formări, caracterul său originar. De puţin timp, cunoaştem mult mai bine acest cult naţional al Japoniei. Nici unul dintre marile culte străine introduse în imperiul nipon nu a reuşit să-l dezrădăcineze complet. După ce a fost introdus budismul, şintoismul l-a absorbit în mare parte, iar Ry½bu-Shint½, rezultatul acestui amestec, a rămas secole de-a rândul un puternic factor de integrare al vieţii japoneze, până când restauraţia Meiji din 1868 a restabilit un şintoism purificat şi a făcut din el religia de stat. Dezbaterea referitoare la separarea dintre şintoismul de stat şi şintoismul privat nu s-a încheiat nici la ora actuală. Şintoismul este unul dintre cele mai frapante exemple de cvasi-identificare a unui popor sau a unei naţionalităţi cu divinităţile considerate drept reprezentanţi ai săi (strămoşii). Chiar dacă Amaterasu, marea zeiţă a soarelui, fiică a pamântului şi a cerului, nu este identică cu „spiritul poporului japonez”, rolul său este similar celui al unui *genius populi romani*, deoarece ea îi reprezintă şi îi integrează pe adoratorii săi, japonezii. Aceasta explică faptul, altfel de neînţeles, că, în ciuda luptelor şi a ciorovăielilor seculare, zeiţa rămâne, în termenii unui bine cunoscut specialist în şintoism, Holtom, „centrul loialităţii şi al patriotismului ce uneşte naţiunea în jurul tronului”. Ea „reprezintă coeziunea ideală a statului şi este emblema spiritului întregii naţiuni”. Loialitatea poporului faţă de descendenţii lui Jimmu Tenn½, primul împărat, şi, prin aceştia, faţă de Amaterasu şi Ninigi nu a fost pusă niciodată în discuţie. Venerarea strămoşilor imperiali era o trăsătură esenţială a riturilor şi atenta sa respectare garanta continuitatea existenţei şi a prosperităţii naţiunii. *Shintai*, sau embleme ale zeiţei soarelui (spada, piatra preţioasă, oglinda), sunt simboluri ale unităţii naţionale. Cuprinzând o teogonie şi o cosmogonie, mitologia şintoistă pătrunde în istorie fără nici o dificultate, tradiţia sa sacră reprezentând în felul acesta o imagine unificată a trecutului şi prezentului. Cu toate că, la origine, primii şefi, care erau descendenţi ai soarelui, nu reprezentau decât una dintre liniile rasiale ce alcătuiesc astăzi naţiunea japoneză, ideologia acestui grup a devenit curând cultul întregii Japonii, iar marile divinităţi ale tribului s-au constituit rapid în elementele primare ale mulţimii de nenumărate spirite (*kami*), între care Amaterasu este „cel mai puternic” (Holtom). Referitor la acest subiect, este suficient să-l cităm pe unul dintre specialiştii de prim plan : „Interesele dinastice au acordat primul loc unicităţii şi maiestăţii derivate din pretenţiile liniei imperiale la o descendenţă solară. În secolul al VI-lea al erei noastre, descendenţa solară a împăraţilor a devenit motivul principal al cultului de stat din Yamato. Influenţa sa durează de secole, până a ajunge astăzi să constituie obiectul predominant de interes al întregului şintoism.” (Holtom). Se înţelege acum de ce dintre maeştrii Japoniei, relativ puţini, având în vedere lungul lor şir, nu au existat decât trei care au devenit obiectul unui cult special : aceştia sunt împăraţii sub care „au fost realizate eforturi notabile în vederea unirii şi a progresului vieţii naţionale” (Jimmu, Kwammu şi Meiji Tenn½). Devine explicabil acum paradoxul acestui popor, care în ciuda mândriei pe care o manifestă cu tradiţia sa şi cu moştenirea sa naţională, în ciuda conştiinţei misiunii şi a mandatului cu care se crede însărcinat de divinitate, nu şi-a imaginat totuşi o încarnare divină şi suverană a caracterului său şi a virtuţii sale naţionale, după modelul nordic al lui Thor, al lui Assur din Ninive sau al lui Huitzilopochtli din Mexic.

Faptul acesta surprinzător, că Shint½ nu a reuşit să impună pe primul plan o figură mai centrală a zeului războiului, are ca motiv, fără îndoială, preeminenţa divinităţilor locale şi tribale. Motivul pentru care anumiţi zei războinici au avut un rol disproporţionat faţă de importanţa lor pur religioasă rezidă în importanţa căpătată de elementul militar în consolidarea şi expansiunea imperiului.

7. Asociaţiile pe baza sexului şi a vârstei

Am studiat până aici trei tipuri de grupuri sociale şi raporturile lor cu religia : grupul de rudenie, grupul local şi un tip mai larg, ce include persoane cu o descendenţă comună, reală sau fictivă, şi care se bucură de o tradiţie şi o cultură comune. Vom aborda acum un al patrulea tip de grup, ale cărui baze sunt tot legăturile naturale. Este necesar să examinăm semnificaţia religioasa pe care o pot avea asociaţiile fondate pe criteriul sexului şi al vârstei. Studiul acesta se bucură de o mare atenţie din partea antropologilor, mai ales după apariţia monografiilor hotărâtoare ale lui Schurtz, *Alterklassen und Mänerbünde*, Webster, *Primitive Secret Societies*, şi Wissler şi Lowie, *Plains Indians Age Societies*. Studiul clasic al cultelor antice, antropologia şi filologia au furnizat în egală măsură o interesantă documentaţie referitoare la acest tip de asociere.

O asociaţie fondată pe afinităţi naturale este, în principiu, diferită de cea cu un scop practic sau ideal. Persoanele de aceeaşi vârstă şi acelaşi sex se reunesc într-un mod cu totul natural şi formează, fără un scop bine definit, grupuri mai mult sau mai puţin unite. Chiar dacă aceste grupuri intime sunt încă departe de instituţia asociaţiilor bazate pe vârstă, aşa cum o regăsim în atâtea societăţi, ele sunt de acelaşi gen, fondate fiind pe legături naturale. Chiar şi la nivelul grupului cel mai intim găsim asemenea legături, care apar în mod spontan, se dezvoltă în urma unei reuniuni fortuite, iar altele sunt fondate în mod conştient, create de către indivizi sau autorităţi, pentru a favoriza coeziunea persoanelor de aceeaşi vârstă. Cu toate acestea, având în vedere scopurile precise incluse în „programul" acestui gen de asociaţii sau insinuate în reuniunile recunoscute la origine ca având numai baze naturale, devine din ce în ce mai dificil să le distingem de un alt tip de asociaţii, fondate în mod expres în vederea favorizării unei comunităţi a intereselor materiale sau spirituale, fără nici un raport cu legăturile naturale.

Să studiem acum asociaţiile fondate pe legăturile naturale de sex şi vârstă. Cel mai mic grup de acest tip cuprinde doi sau cel mult câţiva indivizi cu o oarecare afinitate naturală, de exemplu persoane de aceeaşi vârstă. Prietenia nu are un „scop", dar se bazează pe asemănare. Ceea ce cunoaştem din punct de vedere sociologic despre prietenie lasă încă destul loc pentru cercetări. Unul dintre primii antropologi care a atras atenţia asupra importanţei sociale a prieteniei este Herskovits, care, în monografia sa despre Dahomey, afirmă : „Aspectul lor fundamental [al grupurilor care nu provin din rudenie] şi cel mai uşor de observat imediat este în acelaşi timp şi unul dintre cele mai neglijate de antropologi, anume prietenia." Această lacună poate fi explicată până la un anumit punct prin faptul că de obicei prietenia nu este considerată o instituţie, şi din acest motiv nu a atras atenţia în aceeaşi măsură ca şi căsătoria, autoritatea unui şef sau altele de acelaşi tip. Herskovits ne informează că în anumite părţi ale Africii „cel mai bun prieten" era o adevărată instituţie. Să rezumăm câteva din descoperirile sale. În Dahomey, orice bărbat sau femeie are trei prieteni : cel mai bun prieten, al doilea cel mai bun prieten şi al treilea cel mai bun prieten. Primul spune tot ce ştie ; al doilea spune jumătate din ce ştie ; şi al treilea „stă în prag şi ascultă ce poate." La moartea celui mai bun prieten, nr. 2 şi nr. 3 avansează câte o poziţie şi este numit un nou nr. 3. Relaţia bazată pe afecţiune este aşadar garantată printr-o semi-instituţie : se aşteaptă de la prieteni ca aceştia să îndeplinească anumite rituri, în caz de moarte sau alte evenimente asemănătoare.

Ne putem îndoi că se poate vorbi în cazul celor numiţi *philoi* şi *systatai* (grup de doi efebi) din Grecia antică de o prietenie instituţională. Legătura care îi unea pe

hetairoi în perioada eroilor a fost descrisă ca fiind exact asemenea celei de sânge, care îi unea pe membrii unei familii. La teutoni se încheia un pact de sânge, care unea doi sau mai mulţi bărbaţi pe viaţă, cu obligaţia de a-şi asigura reciproc protecţia, răzbunarea şi înmormântarea.

Există o diferenţă de principiu între ceea ce am putea numi asociaţii „deschise", ce acceptă sau cuprind toate persoanele, bărbaţi sau femei, dintr-o societate şi asociaţiile „închise", adică cele care îşi aleg sau îşi selecţionează membrii pentru a-i primi într-un grup fondat pe criteriul vârstei, cu sau fără condiţii precise. Chiar dacă aceste condiţii pot deveni convenţionale şi stereotipe, natura grupului închis este esenţial diferită de cea a grupului deschis. Studii antropologice recente au demonstrat coexistenţa a două tipuri de organizaţii în cadrul aceleiaşi societăţi şi a unor reguli complicate ce instituie relaţiile dintre ele. Astfel, Rivers a atras atenţia asupra diferenţei ce exista, în Melanezia, între societatea satului (*ukwe*), grupul de rudenie şi societatea *bush* (societate secretă).

În mod frecvent, întâlnim grupuri în care cele trei principii de asociere fuzionează : legătura naturală, scopul şi comunitatea condiţiei (profesia, de exemplu). Al doilea şi al treilea principiu nu sunt identice (cf., pentru cel din urmă, cap. VI). Astfel, avem asociaţii fondate pe deosebirea de ocupaţie şi de societate, dar în care subdiviziunile sunt organizate în funcţie de vârstă (ucenici), iar alegerea divinităţilor protectoare ale grupului depinde de o experienţă religioasă individuală. Mai mult, factorul în funcţie de care se decide admiterea în cadrul grupului poate fi de ordin economic (plata unui drept), reglementare care, la rândul său, poate fi condiţionată de vârstă sau de sex. Un grup de acest gen poate să fie exclusiv sau nu în raport cu exigenţele ce condiţionează admiterea în interiorul său. Lowie a arătat că în societăţile indienilor din Câmpii exista „un amestec al factorului vârstă şi al factorului cumpărare". Cumpăratorul şi, respectiv, vânzătorul de privilegii sunt numiţi, la indienii hidatsa, „tată" şi „fiu". Pe bună dreptate, în comparaţie cu Schurtz, Lowie susţine că gruparea de vârstă nu se întâlneşte în mod necesar peste tot şi nu are un caracter mai îndelungat decât orice un alt tip de asociere. În Africa occidentală şi orientală, în Melanezia şi în anumite societăţi ale indienilor din America, găsim cu toate acestea, în mod frecvent, asociaţii bazate parţial sau în întregime pe vârstă. Conform lui Lowie, factorul vârstă este „trăsătura unificatoare ce formează grupurile şi le permanentizează graţie experienţei colective iniţiale a colectivităţii tribale". El demonstrează că, la indieni, anumite dansuri rituale caracterizează anumite grupuri bazate pe vârstă şi probabil le aparţin de drept numai acestora ; gradul atribuit vârstei variază de altfel în cadrul diferitelor societăţi (cf. vârstele diferite ale membrilor societăţii Câinelui în diferite triburi din Câmpii). Acelaşi ritual (precum cel al Câinelui) distinge la indienii kiowa un grad superior, iar la Picioarele Negre un grad inferior. În ceea ce priveşte Africa, un specialist afirmă că gradul în funcţie de vârstă reprezintă „un factor primar în organizarea şi conducerea societăţii, la populaţiile galla, masai şi manda (Wilfrid D. Hambly). Adaugă că la negri, gradele sunt „mai puţin specifice, mai puţin complicate şi nu sunt fundamentale pentru organizarea militară, precum formele de grupări în funcţie de vârstă pur hamitice." S-a demonstrat aşadar cu claritate existenţa unei relaţii intime între grupurile de vârstă şi alte criterii, ca factori de integrare socială.

Ne vom ocupa acum într-un mod cu totul deosebit de formele mai rare de asociere fondate pe legături naturale. La acestea, ca şi în cazul altor grupuri, gradul de coeziune are o mare variabilitate. Există asociaţii permanente, altele nu sunt decât trecătoare, unele sunt mai mici, altele mai mari. Problema este de a şti dacă experienţele comune trebuie privite ca nişte cauze sau drept consecinţa formării unor asemenea grupuri. În realitate, observăm că ele îndeplinesc ambele roluri şi că între

ele există o cauzalitate reciprocă. Legăturile de prietenie determină activităţi şi interese comune, însă remarcăm că în acest caz comunitatea scopului, fie el practic sau spiritual, este esenţialmente de ordin secundar. Afinitatea bazată pe identitatea de sex sau de vârstă este suficientă pentru a stabili prietenia şi a o menţine. Experienţa şi integrarea se influenţează în mod reciproc : constatăm clar acest lucru în anumite tipuri de asociaţii cultuale ale oamenilor cu aceeaşi meserie. Asupra acestui aspect vom reveni la capitolul VI.

S-a observat pe bună dreptate că tendinţa de a forma asociaţii bazate pe sex şi vârstă a fost totdeauna mult mai pronunţată şi mai constantă la bărbaţi decât la femei, chiar dacă atât în civilizaţiile primitive, cât şi în cele superioare se întâlnesc numeroase asociaţii feminine. După ce a studiat ceremoniile de iniţiere din Noua Guinee, comune atât băieţilor cât şi fetelor, şi le-a enumerat caracteristicile cultuale, Lowie adaugă : „Însă importanţa socială a ceremoniei fetelor este relativ nesemnificativă sau, mai degrabă, semnificaţia sa are un caracter esenţialmente privat. La popoarele africane, dimpotrivă, iniţierea semnifică intrarea într-o organizaţie feminină comparabilă cu cea a băieţilor ; în Noua Guinee, ele nu au acelaşi scop.” Asociaţiile feminine sunt mai degrabă inspirate de spiritul de imitaţie, nu au coeziunea şi organizarea asociaţiilor masculine. În studiul său despre indienii din America de Sud, Karsten menţionează că există credinţa că „puterea magică naturală a bărbaţilor este mai mare decât cea a femeilor şi este mai mare la bătrâni decât la bărbaţii tineri”.

Împărţirea în funcţie de sex este combinată uneori cu diferenţierea în funcţie de vârstă. În Grecia, Hercule era patronul bărbaţilor şi Afrodita era protectoarea femeilor. După Lowie, în insulele Banks, repartizarea pe categorii în funcţie de sex este atât de pronunţată, încât bărbaţii mănâncă şi dorm împreună şi formează un fel de „organizaţie tribală secretă”. În acelaşi timp, repartizarea în funcţie de sex este mai puţin pronunţată în cazul bătrânilor. Forma cea mai comună de demarcare între bărbaţi în interiorul unei unităţi mai vaste este aceea care îi distinge pe adulţi de ceilalţi. Deseori, toţi bărbaţii adulţi, fără deosebire de vârstă, se reunesc în grupuri precum kachina, din cadrul populaţiei zuni din New Mexico, sau poro, din cadrul populaţiilor kpelle din Africa occidentală, care exclud femeile, copiii şi străinii. Linia de demarcaţie între vârsta adultă şi tinereţe este trasată de riturile pubertăţii. Ceremoniile de *iniţiere* care urmează unor perioade de recluziune şi pregătire cuprind, conform lui Malinowski, trei părţi : mai întâi, o serie de încercări ce presupun o mutilare oarecare, în legătură cu ideea de moarte şi renaştere, deseori înfăptuită în decursul unui joc dramatic ; în al doilea rând, „o iniţiere metodică a tinerilor în miturile şi tradiţiile sacre, revelarea graduală a misterelor tribului şi prezentarea obiectelor sacre” şi, în sfârşit, „riturile de trecere la virilitate”. Thurnwald interpretează ceremoniile de acest tip ca fiind nişte tentative de a asigura progresul agriculturii şi de a stabili şi confirma autoritatea bătrânilor tribului asupra celor mai tineri. Deseori întâlnim un tip de grupare împărţită pe trei vârste : „Cele trei stadii – copilăria, vârsta matură, bătrâneţea – sunt clasele naturale” (Weiser). Vârsta intermediară este marcată de participarea deplină la toate activităţile şi la toate privilegiile tribului. Triburile masai din Africa orientală au o triplă organizare, însă grupul intermediar, subdiviziunea în care intrarea este marcată de circumcizie, este singurul care are o oarecare conştiinţă a propriului grup. În civilizaţiile mai puţin avansate, maturitatea sexuală marchează un stadiu, iar al doilea este marcat de căsătorie. Tinerii şi bărbaţii formau astfel trei sau patru grupuri. De preferinţă, femeile erau repartizate pe trei grupe (prepubertate, pubertate, căsătorie). Foarte interesante sunt asociaţiile feminine ale indienilor teton dakota, foarte mândre de a constitui societăţi „pentru doamnele singure”, care acceptă toate femeile de 40 de ani şi mai mult şi care au fost întotdeauna fidele numai soţilor lor.

Se pot găsi cazuri în care tineretul este împărţit în copii şi oameni tineri. Se întâmplă uneori ca şi unii, şi ceilalţi să poarte costume sau simboluri distinctive. Copiii egipteni sau ai indienilor omaha din câmpiile de nord ale Americii poartă o coafură specială. Autorul acestor rânduri a observat un obicei asemănător la copiii mahomedani din Maroc. Pe măsură ce creşte unitatea politică şi socială şi cuprinde mai mulţi bărbaţi în putere, capabili să participe la război, să muncească şi să se recreeze, procesul de organizare se complică.

Asociaţii ale tinerilor cu rezidenţă comună *(Mänerhaus)*, obiceiuri, îndatoriri şi ţeluri speciale sunt cunoscute în multe societăţi primitive (Australia, Africa, Polinezia), precum şi în societăţi evoluate. Ştim că în Mexic educaţia tineretului se făcea în „colegii" stabilite în fiecare dintre cele 20 de calpullii (districte geografice, probabil de origine tribală) ; pentru nobilime exista o instituţie specială în cadrul colegiului central (*calmecac*-ul) din Tenochtitlan. Educaţia băieţilor începea la şase ani şi dura între şase şi opt ani, centrată fiind pe ocupaţiile pe care le vor avea. Băieţii erau supuşi unui regim special de austeritate când, la 15 ani, îşi începeau educaţia militară. În fond, şcoala servea oarecum de club de „hidalgos". La Cuzco, capitala vechiului Peru, ceremonia de Huarachicu, adică de acordare a gradului de cavaler tinerilor născuţi în familii nobile, era legată de cultul Huanacaurihuaca. De asemenea, foarte mult se preocupau de pregătirea şi educaţia grupurilor de vârstă triburile greceşti şi germanice.

Conform lui Poland, una dintre cele mai mari autorităţi din domeniu, spre deosebire de romani, unul dintre fenomenele cele mai caracteristice antichităţii greceşti îl constituie existenţa asociaţiilor pe criteriul vârstei : *paides, epheboi, neoi* şi *gerontes*, care au apărut în epoca hegemoniei.

În Sparta existau şase clase în funcţie de vârstă (de la 8 la 13 ani). Fiecare băiat care avea vârsta necesară pentru a merge la şcoala publică era afiliat unei *agele*. Membrii acesteia se pregăteau, se jucau, mâncau şi dormeau împreună. Sub conducerea unui *eiren*, ei formau o comunitate. De la 14 la 20 de ani, tânărul aparţinea unui *irenii*, de unde pleca în deplinătatea drepturilor şi a privilegiilor de cetăţean. Cel care a studiat asociaţiile de tineret romane din perioada lui Augustus a fost Rostovtzeff. Aceste asociaţii erau bine organizate ; în cadrul lor se desfăşurau rituri complete de iniţiere, conduse de *magistri*. Legătura lor cu organizaţia militară era mai puţin accentuată decât în Grecia.

Respectul datorat vârstei înaintate variază considerabil de la o naţiune la alta. La australieni, africani, chinezi, japonezi, evrei, greci *(gerontes)*, romani şi veneţienii din Evul Mediu, bătrânii, fie în calitate de indivizi, fie ca grup, se bucurau de o adâncă veneraţie. De fapt, viaţă publică a indigenilor australieni este dominată de bătrâni. Vinogradoff consideră „instituţia Bătrânilor" ca fiind cea mai puternică organizaţie primitivă.

Ne lipseşte aici spaţiul necesar pentru a trata în detaliu dezvoltarea ierarhiei grupurilor fondate pe vârstă şi diferenţierile corespunzătoare din cadrul societăţii. Faptul că, în multe triburi din Africa, războinicii sunt repartizaţi într-un anumit număr de clase, în funcţie de vârstă, indică limpede existenţa unei fuziuni între acest sistem de organizare socială şi cel fondat pe distincţiile de ordin profesional, social sau de alt tip. La greci întâlnim o interesantă instituţie a *efebiei*, asociaţie a tinerilor, cu un caracter semi-public. În ultima parte a existenţei sale, ea a creat un puternic sentiment de solidaritate şi s-a bucurat de o conducere autonomă – un alt exemplu de subdiviziune socială rezultată din amestecul asociaţiilor naturale cu cele artificiale. Suntem foarte bine informaţi în legătură cu *efebia* atică. Plecând de la o organizaţie generală, s-au format ramificaţii mai mici, precum cele de *synepheboi* (camarazi), *philoi* (prieteni), *adelphoi kai systatai* (fraţi şi însoţitori) etc. Patronii lor erau Hercule şi Hermes.

Studii recente asupra triburilor germanice meridionale indică existenţa unor grupuri ale tinerilor, distincte de cele ale copiilor şi ale adulţilor prin privilegiul de a purta arme şi un echipament special; tinerii din aceste grupuri erau obligaţi să exerseze anumite atitudini (extazul), erau consacraţi zeilor. Caracterul militant al acestor grupuri marchează trecerea de la asociaţia naturală la societatea secretă şi la corporaţia profesională. Chiar şi în cadrul civilizaţiilor avansate, întâlnim vestigii interesante ale diviziunii în funcţie de vârstă, comportând şi o semnificaţie religioasă. Fraternitatea mahomedană de la Basra (Ikhwan as-safa) din secolul X era împărţită în patru grupe: bărbaţii între 15 şi 30 de ani, între 30 şi 40, între 40 şi 50 şi cei peste 50 de ani; pentru fiecare dintre aceste grupuri existau rituri de iniţiere.

Aşadar, semnificaţia religioasă a grupării naturale are o mare importanţă, iar tentativele de a-i asocia motive şi interese sociale riscă să nu corespundă realităţii în întregime. Numeroasele concepţii şi numeroasele rituri, pe care le descoperim atât de inseparabil legate de grupurile naturale, nu pot fi explicate numai ca adăugiri de ordin secundar, chiar dacă deseori asociaţiile evoluează şi degenerează cu timpul, lăsând să apară alţi factori şi alte interese, cum ar fi progresul simţului artistic, influenţa şi ambianţa crescândă a funcţionarilor însărcinaţi cu păstrarea doctrinelor şi a riturilor, precum şi influenţa factorilor economici. Semnificaţia cultuală a asociaţiilor naturale pare să-şi fi pierdut din importanţă în multe societăţi, pe măsura trecerii timpului şi a dispariţiei treptate a atmosferei religioase; riturile au căzut în desuetudine, au început să fie reinterpretate în termeni profani şi, uneori, au devenit chiar scene de pantomimă sau bufonerie. Este deosebit de interesant de studiat supravieţuirea şi pseudomorfoza acestor vechi elemente ale ştiinţei naturale, la origine ştiinţă sacră, în cadrul civilizaţiei occidentale (culturile germanice, celtice şi clasice), chiar dacă putem întâlni peste tot cazuri asemănătoare acestui proces (acesta a constituit subiectul predilect al unor studii vaste, precum cele ale lui Frazer şi ale multor alţi savanţi). Important pentru noi este să constatăm importanţa integrării indivizilor în asociaţie, integrare fondată pe relaţii naturale: aceasta permite reconstituirea cu o mai mare uşurinţă a structurii complexe a unei societăţi mai diferenţiate. În capitolul V, vom face o trecere în revistă mai completă a câtorva dintre aceste grupări pe care aici abia le-am schiţat.

8. Concluzie

După ce am examinat raporturile dintre religie şi diferitele grupări fondate pe legături naturale, suntem în măsură să le apreciem importanţa în dezvoltarea religiei şi în acelaşi timp a societăţii. Am remarcat forţa de coeziune care există în grupurile în care legăturile religioase se suprapun cu cele naturale. Această coeziune apare atât de completă, încât factorii sociali şi religioşi par să alcătuiască împreună un amestec perfect. Toate funcţiile sociale, care servesc într-un fel sau altul integrării grupului, pot fi privite ca expresii de loialitate faţă de valori superioare şi, în consecinţă, capătă o semnificaţie semireligioasă. În mod firesc, de aici nu mai este decât un pas până la a trece la acte de adoraţie, procedeul cel mai profund şi mai eficace pentru a consolida legăturile deja existente. Cu toate acestea, sociologul nu se va lăsa înşelat, aşa cum s-a întâmplat cu şcoala pozitivistă, de aparenta identitate dintre gesturile religioase şi gesturile sociale. Grupul, familia, clanul sau tribul, luate ca unitate socială şi religioasă, este adevărat, sunt identice, dar sensul coeziunii sociale şi cel al

coeziunii religioase diferă în fiecare caz. Unitatea familiei este creată de credinţa, chiar şi imaginară, în înrudirea tuturor membrilor săi. Normele ce stabilesc drepturile şi îndatoririle reciproce pot decurge dintr-un sentiment comun de obligaţie familială, dar relaţiile fundamentale rămân cele dintre un individ şi alt individ. În cazul religiei, relaţiile dintre indivizi sunt de ordin secundar, lucrul cel mai important fiind comuniunea cu divinitatea, în aceasta constând fundamentul pe care se sprijină integrarea religioasă. Coeziunea unui grup nu este niciodată statică ; un singur lucru este inevitabil : schimbarea. Viaţa unui grup este totdeauna în devenire, în autotransformare. Ceea ce se pregătea ieri s-a realizat astăzi şi pregăteşte ziua de mâine. Coeziunea grupurilor „identice" este dinamică ; ea face obiectul unor schimbări survenite din toate direcţiile. Cadrele sociale şi religioase nu sunt totdeauna echilibrate şi sociologul trebuie să ţină cont mereu de faptul că există grupuri în care integrarea socială şi religioasă nu este încheiată. Este de datoria istoricului să descrie procesul de organizare şi integrare a societăţii şi el se va găsi deseori în faţa unor ascensiuni religioase însoţite în alte medii de o decadenţă a culturii ; dar va întâlni şi situaţia contrarie. A privi religia ca o funcţie a unei grupări sociale naturale pare aşadar de acum înainte o adevărată iluzie.

În capitolele introductive ale acestui volum, am negat necesitatea de a accepta o concepţie ultra-individualistă despre societate, precum şi una ultra-colectivistă. Faptele prezentate în acest capitol ar trebui să dovedească fundamentul solid al poziţiei noastre. Din punct de vedere individualist, familia, tribul sau grupul de vârstă nu este decât rezultatul însumării rudelor sau a indivizilor consideraţi ca atare ; din punct de vedere colectivist, grupul nu este decât o colectivitate nediferenţiată. Nici una, nici cealaltă dintre aceste concepţii nu ni se pare a fi rezonabilă, căci sociologul religiei găseşte în cultul familiei o unitate strâns legată, formată din tată, mamă, copii sau alte rude, în care individul nu este şters, ci îndeplineşte un rol caracteristic, aflat în acord cu situarea sa în cadrul grupului. Pe de altă parte, grupul este singurul în măsură să asigure fundamentul celebrării riturilor religioase, ce îl disting de o mulţime eterogenă şi de alte grupuri familiale. Şi în cazul acesta, la fel, nu putem gândi decât în termeni dinamici.

Între exigenţele individuale şi exigenţele colective din orice civilizaţie, societate sau grup, în care funcţionează asemenea unităţi de cult, se poate stabili un echilibru ; dar este foarte uşor ca acest echilibru să fie perturbat sau distrus, chiar dacă se poate întâmpla ca ulterior acesta să fie restabilit. Va fi interesant ca din acest punct de vedere să observăm în capitolul următor rolul individului în tipul de grupare descris acolo şi rolul acestei grupări în structura ansamblului social, tratat în capitolul VI. A devenit evident faptul că ceea ce prevalează este comunitatea de structură. Atunci când sunt factori dominanţi, autoritatea şi legile nu ţin cont de conceptul sau de ideea de egalitarism strict. Tipul de legi ale unui grup „identic" prezintă o complexitate caracteristică ; autoritatea tatălui, a mamei, a şefului, a maestrului unui grup de vârstă este naturală, socială, politică şi religioasă. Şeful exclusiv religios reprezintă o excepţie, cu toate că îl găsim chiar şi în societăţile primitive cu grupuri mai ales „identice". Numai în măsura în care înţelegem că diferenţierea funcţiilor apare încă de la nivelul grupurilor „identice", care cunosc fie şi numai activităţi simple, şi că în acestea îşi face deja apariţia un personal specializat, însărcinat cu îndeplinirea cultului comunitar, numai în această măsură vom fi pregătiţi să studiem acest aspect al tematicii noastre în capitolele VI şi VIII.

CAPITOLUL V

Organizarea specific religioasă a societăţii

1. Un nou principiu de grupare : grupurile specific religoase

Am studiat până acum tipurile de organizaţie religioasă şi socială „identice” şi am remarcat că această identitate este cea mai frecvent întâlnită în culturile mai puţin complexe. Schimbarea acestei stări de lucruri tinde să fie provocată de doi factori : diferenţierea tot mai accentuată a structurii sociale, politice şi culturale şi, pe de altă parte, îmbogăţirea experienţei religioase a indivizilor sau a grupurilor. Începuturile acestui proces se pot distinge foarte limpede în societăţile primitive. Chiar dacă creşterea numerică a unităţilor sociale, familie, clan sau trib, nu alterează în mod necesar situaţia religioasă, ea conduce în mod inevitabil la divizări şi subdivizări ale activităţilor cultuale. Grupurile de vârstă, care aveau la origine scopul de a-şi pregăti membrii pentru deplina participare la drepturile şi îndatoririle corespunzătoare vârstei mature şi de a răspunde nevoilor membrilor săi, urmau să sufere ulterior o diferenţiere progresivă. De asemenea, diferenţele crescânde de avuţie, meserie şi rang favorizează variaţii corespunzătoare în gândirea, activitatea şi organizarea religioasă. În fine, iniţiativa conducătorilor de excepţie, răspunzând unor evenimente critice din viaţa poporului, cum ar fi războaiele, cataclismele sau alte *portenta*, are o influenţă considerabilă asupra comportamentului religios al grupului şi asupra expresiei sale, oricât de conservatoare ar fi tradiţia gândirii religioase, care are tendinţa de a se mula în cadrele unei afabulaţii anterior determinante.

Totuşi, aceasta nu reprezintă decât o latură a problemei. Aşa cum am mai spus-o, nu trebuie să ţinem cont numai de schimbările şi evoluţia structurii sociale şi politice a unui popor şi de efectele avute asupra religiei tradiţionale, ci şi de dezvoltarea religioasă autonomă. Ne putem întreba dacă activitatea religioasă poate fi izolată de celelalte funcţii ale grupului, în cadrul societăţii primitive ; or, un studiu serios al realităţii ne arată că, până şi în civilizaţiile inferioare, experienţa religioasă are dialectica sa particulară. Mai mult, apariţia mişcărilor individuale şi a şefilor exclusiv religioşi dovedeşte că, în ciuda frecventei identităţi şi a întrepătrunderilor dintre activităţile socio-politice şi cele religioase, religia îşi rezervă o dezvoltare distinctă şi autonomă.

Apare atunci un nou tip de grupare, a cărui existenţă, deşi este cunoscută în întreaga istorie a civilizaţiei, nu s-a bucurat totdeauna de recunoaşterea pe care o merita. Sentimentul de solidaritate, care începe să se dezvolte în acest nou tip de unitate, este revoluţionar, într-o anumită măsură. Conştiinţa acestei solidarităţi este variabilă ; ea creşte sau descreşte în funcţie de evoluţia noii unităţi. Noua formă de

grupare are drept caracteristică imaginarea conceptelor de paternitate şi fraternitate spirituale. Ea diferă de grupurile naturale nu numai prin modul de organizare, prin rituri şi credinţe, ci, înainte de toate, prin noul spirit de unitate. Considerăm că nu creşterea organică a fost cea care a condus la apariţia acestei unităţi, ci mai curând ruptura definitivă de trecut şi de legăturile naturale ce o caracterizează. Cu cât ruptura este mai violentă, cu atât devine mai clar faptul că se cuvine să considerăm noua unitate ca fiind un grup specific religios. Atunci când această ruptură se produce în mod conştient, simbolurile sale, chiar şi la nivelul culturilor primitive, sunt conceptele de regenerare, de renaştere, de convertire, împreună cu riturile corespunzătoare lor. Cei care trăiesc această experienţă, fie la nivel colectiv, fie, mai rar, la nivel individual, sunt înclinaţi să se reunească în cadrul unei societăţi închise. Caracterul de intimitate al noii experienţe religioase conduce noua confrerie către aceeaşi intimitate. La început, este posibil ca ea să nu reprezinte decât o schimbare, în mică măsură, a noii cunoaşteri ; prin urmare, discipolii şi adepţii devin mai numeroşi ; apoi, asociaţia poate sfârşi prin a căpăta un caracter permanent, prin a se obliga singură să caute un compartiment specific în viaţă şi să îşi sudeze membrii într-o comunitate strâns unită. Diferenţele ce domneau cândva în „lumea veche”, abandonată acum, sunt destinate dispariţiei. Ele sunt respinse într-un mod fie implicit, fie explicit, chiar dacă uneori noua comunitate le poate face să reapară, mai accentuate. Teoretic, se poate conveni că nu se va permite apariţia nici unei diferenţe sau distincţii, dar, în practică, acestea renasc, şi noile grupuri le-au cerut şi le-au recunoscut deseori de bună voie şi fără ocolişuri. Acolo unde diferenţa de sex nu are nici o importanţă, se afirmă o altă diferenţă, moştenită din lumea organizată în funcţie de legăturile „naturale”, şi anume diferenţa de vârstă. În continuare, ne vom ocupa de cel mai important criteriu de discriminare : recunoaşterea charismei religioase. Cu toate că se poate decela o minimă diferenţiere în aproape toate cazurile, noul grup este dominat de spiritul de solidaritate. Noua experienţă îi uneşte şi îi integrează într-un mod cu adevărat intim pe toţi membrii. În schimb, îi izolează de restul lumii, care nu participă la ea. A o face să participe la această experienţă este scopul mai mult sau mai puţin precis al grupurilor specific religioase. Una dintre cele mai importante diferenţe între acestea din urmă şi comunitatea „identică”, studiată în capitolul IV, este caracterul lor virtual misionar. Spiritul apostolatului poate fi limitat sau, din contră, (virtual) universalist. Prima situaţie o întâlnim în cadrul grupurilor unite printr-o experienţă considerată ca fiind rezervată unei minorităţi sau unei majorităţi delimitate de rasă, religie sau alţi factori. Este vorba, aşadar, de o elită religioasă (care, în mod evident, poate fi departe de a constitui o elită socială sau politică). În primul caz, ordinea „naturală” a lucrurilor poate fi parţial încorporată noii concepţii religioase ; în cel de-al doilea (al criteriului religios), este necesară existenţa unei explicaţii teologice, care să justifice dualismul mai mult sau mai puţin irevocabil pe care îl presupune existenţa aleşilor şi a celor refuzaţi. Vom vedea că în felul acesta îşi găseşte justificarea exclusivismul anumitor grupuri numite „sectare”. Atitudinea grupului specific religios faţă de cei din afara sa variază în funcţie de interpretarea pe care o dă propriei naturi, importanţei sale, precum şi mesajului al cărui depozitar este. În cazul în care constituirea sa este selectivă, grupul stabileşte o discriminare între cei care se pot şi cei care nu se pot converti. Primii vor fi trataţi cu solicitudine („fraţi întru putere”), iar ceilalţi cu indiferenţă sau dispreţ. Vom vedea că societăţile secrete, religiile de mistere şi anumite secte au făcut dovada acestei duble atitudini. Dacă grupul religios admite un scop (virtual sau real) universalist, atunci el nu admite nici o diferenţă esenţială între raporturile avute cu membrii săi şi

cele cu străinii, chiar dacă se întâmplă cu uşurinţă să manifeste faţă de ei un adevărat sentiment de superioritate şi un dublu fel de acţiona. În definitiv, *Binnenethik* (morala valabilă numai în interior) nu se limitează, aşa cum o arată clar istoria religiei, numai la grupurile naturale, pentru care reprezintă de altfel un comportament caracteristic.

În cele ce urmează, vom studia diferite tipuri de grupuri specific religioase, începând cu formele cele mai rudimentare, pentru a ajunge la cele mai complexe. Se înţelege cu uşurinţă faptul că există două feluri de asemenea grupuri : cele a căror origine o putem regăsi graţie studiilor istorice şi cele ale căror începuturi rămân necunoscute atât membrilor lor, cât şi nouă.

2. Societatea secretă

Primul tip pe care va trebui să-l examinăm în acest capitol este cel pe care îl numim „societate secretă". Deşi s-au scris multe lucrări în legătură cu istoria sa, de obicei termenul nu este definit în mod clar. Un studiu de ansamblu al acestei chestiuni va include, de exemplu, cultele de mistere (cf. mai jos, secţ. 3), asociaţiile druizilor, care formează un grup profesional religios (cap. VIII), Templierii, care sunt un ordin (secţ. II, c), precum şi numeroase asociaţii filosofice sau numai politice. Societatea secretă ar trebui să nu mai fie confundată cu grupările întemeiate în funcţie de vârstă şi sex, studiate la capitolul IV, nici cu grupurile profesionale, pe care le vom studia la capitolul VI. Ca grup deschis pentru oricine pretinde a avea o experienţă specială sau îndeplineşte anumite condiţii necesare, acest gen de societate nu este o asociaţie exclusivă, de tipul asociaţiilor profesionale limitate la persoane ce au aceeaşi meserie, cum ar fi, de exemplu, cea a funcţionarilor religioşi (cf. cap. VIII). Întâlnim societăţi secrete în cadrul multor societăţi primitive. Radin, de exemplu, distinge la indienii winnebage patru tipuri de grupuri religioase, cu practici şi rituri precise şi bine dezvoltate : 1. clanuri şi grupuri naturale, la ceremoniile cărora numai membrii au dreptul să asiste ; 2. societăţile religioase limitate la cei care au obţinut binecuvântarea unui spirit special sau, pentru a utiliza terminologia ce ne este proprie, asociaţii specific religioase fondate pe experienţe individuale (deşi devenite stereotipe cu timpul) ; 3. „grupurile de vraci", în care sunt admişi numai iniţiaţi, sau, cu alte cuvinte, ceea ce noi numim „societăţi de mistere" ; 4. organizaţii semi-permanente (de exemplu, asociaţiile de războinici), ce se bucurau de privilegii speciale în vederea îndeplinirii unor rituri deosebite. Aşadar, în afară de grupurile naturale, descoperim şi alte grupuri, a căror apariţie poate fi atribuită slăbirii şi decadenţei vitalităţii de care se bucurau anterior unităţile tradiţionale.

Cercetătorii specializaţi în civilizaţiile clasice s-au aflat mereu în dificultate, atunci când au încercat să explice marile schimbări ce au însoţit declinul cultelor tradiţionale şi apariţia unor noi atitudini religioase. Fapt este că, în Grecia, asistăm la naşterea unei noi grupări, începând din clipa în care grupul tradiţional, fondat numai pe criterii naturale, a fost considerat insuficient. Acele *orgeones* greceşti, care au existat cel puţin până în secolul VI şi au format probabil societăţi de indivizi ataşaţi unui cult al unor divinităţi speciale, erau cu totul diferite de asociaţiile gentilice (*thiasoi*) şi de asociaţiile profesionale cu o semnificaţie cultuală (cf. cap. VI). *Asclepiadai*, adoratori ai zeului vindecării, nu reprezentau corespondentul grecesc al *American Medical Association*, ci, conform lui Poland, nişte grupuri private de devoţi ataşaţi unei divinităţi speciale. Fondatorii acestor societăţi sunt necunoscuţi.

Printre grupurile cultuale străine Romei imperiale, alături de asociaţii bazate pe identitatea de naţionalitate sau de meserie, existau şi grupuri unite înainte de orice printr-o religie sau o experienţă mistică.

Cu toate acestea, nu orice grup religios nou apărut trebuie considerat drept un progres spontan, religios, intelectual şi moral. Noua credinţă nu este tocmai „rezultatul" decăderii celei vechi. Indiferent care ar fi cauza declinului sau a falimentului cultului tradiţional, noul principiu de asociere evidenţiază mereu elanul creator al unei experienţe religioase. Fondatorul sau fondatorii noii instituţii specific religioase, ai unei societăţi secrete pot fi cunoscuţi sau, dimpotrivă, este posibil ca societatea respectivă să se organizeze în negurile unui trecut obscur şi să nu fi păstrat tradiţia care ar fi permis amintirea lor. În ceea ce priveşte societatea primitivă, trebuie să se ţină cont mereu de aceste două posibilităţi. Ştim despre anumiţi indivizi că se presupune a fi fondat asociaţii religioase ale indienilor din America sau Africa, dar nu putem şti cu certitudine dacă aceştia au fost creatori veritabili şi iniţiatori sau dacă nu au făcut decât să insufle revenirea la viaţă a vechii tradiţiei religioase.

MacLeod face aluzie la interesanta organizare a indienilor kwakiutl din America de Nord ; pe timp de război şi în perioada dansurilor de iarnă, gruparea lor naturală este înlocuită cu o ordine diferită. „În aceste împrejurări, bărbaţii au o unitate socială şi politică fondată în mod esenţial pe o comunitate a experienţei mistice ; sunt deci organizaţi în societăţi sacre." Uneori se întâmplă ca asociaţii fondate din raţiuni pur religioase să se sudeze cu altele bazate pe vârstă, meserie, proprietate sau clasă socială. O asemenea dispariţie treptată a scopurilor religioase sub influenţa unor motive secundare se constată în unele societăţi din America, Oceania şi Africa.

În tabloul său general şi în analiza sa a societăţilor secrete din Africa, Hambly menţionează următoarele tipuri : 1. tipuri bazate pe afinităţile de vârstă şi de sex ; 2. tipuri ce presupun o iniţiere ; 3. tipuri care au un scop şi o importanţă politică, exercitând o anumită jurisdicţie asupra vieţii şi proprietăţii membrilor săi ; 4. tipuri bazate pe o diferenţiere economică şi care reclamă anumite drepturi de admitere. Dintre acestea, numai tipul al doilea corespunde veritabilei idei de societate secretă. Autorul nu abordează problema cronologiei şi a clasificării. Totuşi, un alt africanist, Butt-Thompson, încearcă să stabilească o cronologie a numeroaselor tipuri de societăţi din Africa occidentală, acestea fiind obiectul lucrărilor sale. El le repartizează în societăţi religioase (juridice, religioase, sacerdotale, prohibitive, protectoare, purificatoare), patriotice (de agricultură, cooperare, sport, comerţ, război) şi, în fine, „subversive".

Ceea ce numim „societate secretă" este forma de organizare specific religioasă care nu a evoluat foarte mult. Membrii unei societăţi secrete nu sunt rude şi nu au în mod necesar aceeaşi vârstă, dar participă la experienţe religioase comune, care îi conduc la dezvoltarea cultului unor divinităţi specifice, considerate drept protectoare, şi la îndeplinirea unor rituri aflate în acord cu acest cult. Asociaţia astfel formată este relativ permanentă ; deseori, ea este puternică şi diversificată. În excelenta sa analiză a grupurilor cultuale din Dahomey, Herskovits descrie casa în care se oficiază cultul, noviciatul, educaţia generală, învăţarea dansurilor, complicatele ceremonii de iniţiere, fără a uita examenul novicilor şi nici sacerdoţiul zeului, al lui *vodu*. În Dahomey, există patru clase de membri ai acestor grupuri cultuale : 1. *voduno*, cel care posedă fetişul ; 2. *hunso*, cel care „îl poartă" ; 3. *vodunsi*, cel care s-a dedicat serviciului său ; 4. *legbans*, cel care încarnează puterea *vodu*-ului. Despre triburile yoruba din Africa occidentală, Lowie scrie : „Ceea ce îi uneşte pe toţi membrii asociaţiei oro este adorarea unei divinităţi distincte, în acelaşi timp cu îndeplinirea unor ceremonii funebre, în cadrul cărora nu se ţine cont nici de rudenie, nici de rezidenţă."

Anumite rituri ale societăţilor secrete au drept scop creşterea fecundităţii solului sau a animalelor, avantaj ce îi interesează pe toţi membrii săi în cel mai înalt grad. De asemenea, ei pot fi interesaţi de îngrijirea bolnavilor sau de cultul morţilor, sau pot fi preocupaţi de dorinţa de a se bucura de fericire eternă şi nemurire. În toate aceste exemple, elanul originar, care dă naştere asociaţiei, are un caracter magic sau religios. Nu totdeauna natura acestor asociaţii a fost bine definită. Unii savanţi le-au exagerat caracterul „social”. Or, exceptând formele târzii sau decadente, interesele pur sociale au avut de obicei o importanţă secundară. Criticismul se vede obligat să vină cu o teorie mai aprofundată : ceea ce a determinat formarea unor grupuri lipsite de legături de rudenie a fost, după unii cercetători, instinctul sau impulsul social special. Nu intenţionăm să spunem că societăţile secrete ar fi exclusiv religioase ; dar motive precum dorinţa arzătoare a puterii şi căutarea sănătăţii, bogăţiei sau protecţiei caracterizează formele cele mai degenerate ale societăţilor secrete. Este sigur faptul că societatea bine cunoscută a tribului arioi, din insulele Societăţii, a degenerat într-un grup de comedianţi. Reprezentările lor erau la origine cele ale misterelor unei divinităţi personale. Tatuajul şi costumul distingeau cele opt grade diferite de iniţiaţi. Este exact ceea ce afirmă Ruth Benedict, anume că „religia era un instrument” şi că „ceremonia avea drept scop agrementul, şi religia era înainte de orice şi mai presus de toate o tehnică a succesului”, lucru adevărat pentru acest caz, cât şi pentru altele similare, dar nu este valabil pentru tipul de grup pe care îl studiem. Ne putem deci întreba dacă este legitim să tragem concluzia, aşa cum face ea, că „spiritualitatea şi virtuţile sunt două valori sociale care nu au fost descoperite decât pe măsura progresului vieţii sociale”. Probabil că nu au fost decât redescoperite.

Este interesant să facem unele comparaţii între societăţile indienilor din Câmpii şi cel ale melanezienilor. Atât o civilizaţie, cât şi cealaltă abundă în asociaţii de tipuri foarte variate. Admiterea în cadrul *sukwe*-ului melanezian este un demers individual, depinzând de plata unui drept de intrare. În interiorul acestei societăţi, găsim o întreagă ierarhie ; membri de toate gradele formează *sukwe*-ul şi împart acelaşi centru comunitar sau casă a bărbaţilor. La indienii din prerii, calitatea de membru este determinată de vârstă ; ea conferă privilegiul de a participa la activităţi şi ceremonii speciale, cu caracter colectiv şi nu individual. Fiecare grup are casa sa specială, spre deosebire de domiciliul melanezian, care este de tip comunitar.

În toate grupurile organizate în societăţi secrete, admiterea nu este, ca în cazul grupurilor naturale, ceva ce vine de la sine ; este subordonată unei selecţii şi unei alegeri. Tradiţiile, riturile şi ceremoniile sunt drepturile exclusive ale iniţiaţilor. Deseori, secretul este păstrat într-un mod atât de strict, încât profanii, fără a-i uita pe savanţi, sunt înşelaţi total în legătură cu adevărata natură, scopul şi caracterul acestor grupuri. Numai membrii, aleşi de multe ori în urma unei perioade de probă, încep să îşi formeze o idee despre semnificaţiile conceptelor şi practicilor asociaţiei. Prin încercări din ce în ce mai severe, sunt verificate aptitudine subiecţilor ce urmează a fi admişi în asociaţie ; acestea sunt încă şi mai severe pentru cei care trebuie să intre în cercul intim. Admiterea nu are loc decât după o perioadă de iniţiere completă în ceea ce priveşte scopurile şi intenţiile grupului, simbolizată printr-un fel de „moarte”, „renaştere” şi „iniţiere”, precum şi probabil de un nume nou şi de cunoaşterea limbajului sacru. Comportamentul acestor asociaţii faţă de profani este unul variat. În cele mai degenerate, aceştia sunt trataţi cu dispreţ şi cu o ostilitate care ajunge uneori până la persecuţie.

Pentru a împiedica pierderea sau deformarea sa, tradiţia religioasă a societăţii secrete este codificată în doctrină, rituri şi organizare. Concepte mitologice speciale

explică şi justifică actele de pietate, utilizarea obiectelor de cult, alegerea locurilor sacre, ceremonialul, titlurile şi îndatoririle oficianţilor. Condiţiile necesare admiterii sau ocupării unei funcţii sunt determinate de tradiţie, exprimată în mituri şi doctrină. De asemenea, se cere ca oficianţii şi chiar membrii obişnuiţi să fie capabili de experienţe extatice. Aşa se explică faptul că experienţe extraordinare, inaccesibile neiniţiaţilor, sunt accesibile membrilor societăţii secrete. Extazul joacă un rol vital în societăţile secrete din Africa, nord-estul Asiei şi la indienii din America. Aici, ca şi în alte părţi, rugăciunile, sacrificiile şi purificările se desăvârşesc în reprezentaţiile dramatice şi în dansurile sacre, în special în dansurile cu măşti.

În măsura în care aceste activităţi implică şi rudimente de educaţie şi instruire, ele se bucură de o valoare culturală considerabilă şi riscă să devină factori determinanţi ai vieţii economice şi politice a grupului. Bună sau rea, influenţa lor asupra dreptului şi a cutumei nu este mai puţin importantă. Mai ales în formele sale cele mai evoluate, religia a suferit o influenţă profundă din partea acestui tip de organizaţie religioasă. A cultiva o experienţă religioasă autentică a sacrului, a favoriza sentimentul de supunere temătoare, a insista asupra unei pregătiri demne, a disciplina spiritul şi corpul prin asceză, meditaţie şi solitudine, iată tot atâtea moduri de a acţiona care au contribuit din plin la evoluţia vieţii religioase, de la tatonările de început şi până la religiile superioare.

Asociaţiile religioase ale indienilor din America par a se fi păstrat mai bine decât cele ale altor popoare. Întâlnim aici mai puţin pragmatism degradant decât la cele din Oceania ; concepţiile sunt mai elevate şi mai subtile, practicile mai serioase, disciplina mai rigidă. La aceşti arborigeni se poate distinge o triplă tendinţă, care anunţă deja un tip de comuniune religioasă mult mai elevat : prima caracteristică este rolul jucat de indivizii excepţionali şi puternici, „profeţii primitivi”, cum sunt numiţi. Inspiraţi de viziunile lor, profeţii se cred chiar ei instrumente ale divinităţii. Având un antrenament deosebit şi aptitudini speciale, şefii lor dezvoltă în ei facultăţi extraordinare de intuiţie şi se bucură de un prestigiu surprinzător în ochii poporului lor. „Profetul” sau clarvăzătorul poate fi un personaj izolat sau să conducă personal un grup de discipoli ; activitatea sa poate fi sporadică sau, dimpotrivă, să aibă un caracter continuu şi profesional. Se poate ajunge ca privaţiunile sau chiar suferinţele să devină hrana sa cotidiană. În astfel de circumstanţe, experienţa religioasă se apropie de plenitudine, se îmbogăţeşte şi capătă un caracter mai individual, venind cu o contribuţie fecundă la viaţa colectivităţii. Adunând nişte discipoli, şeful asigură mişcării pe care a lansat-o progresul religios şi o dezvoltare permanentă. Persoana şi cultul „oamenilor divinizaţi” din antichitate, care s-au impus într-o măsură excepţională admiraţiei şi afecţiunii compatrioţilor lor, au făcut recent obiectul unui studiu strălucit (Ludwig Bieler). Între concepţia grecilor şi a evreilor despre conducerea religioasă există o diferenţă semnificativă. Cu toate acestea, atât una cât şi cealaltă pot fi reduse la noţiunea primitivă de charismă sau de aptitudine pentru un rol religios. Un caz similar ne oferă Asia orientală. Când, în 1822, în Japonia a fost stabilit şintoismul ca fiind religia oficială şi când s-a consumat divorţul de şintoismul privat, criteriul după care au fost grupate diferitele culte a fost următorul : s-a afirmat că şintoismul oficial „s-a dezvoltat în mod spontan în viaţa naţională, fără sprijinul unor fondatori individuali”, în vreme ce *kyokai* erau „secte private, dominate de credinţa în nişte fondatori istorici” (Holtom).

În afară de conducerea exercitată de un singur individ, în dezvoltarea societăţii secrete se distinge o a doua tendinţă : aceea de a complica progresiv structurile interioare grupului. Constituţionale sau dobândite, diferenţele între indivizi devin

fundamentul diferenţierii pe nivele şi grade de prestigiu, după genul de funcţie religioasă. A treia tendinţă, mai bine dezvoltată în cazul cultelor de mistere decât în cel al societăţilor secrete, este tendinţa de ierarhizare. În acest stadiu, un excelent exemplu îl găsim în Polinezia şi în Africa.

3. Societatea de mistere : Grecia şi Roma

Al doilea tip de organizaţie specific religioasă este societatea de mistere. Deseori, termenul de „religie de mistere" este utilizat într-un sens foarte larg. Unele dintre aspectele sale teologice nu pot servi la a o distinge de alte tipuri, deoarece le regăsim la grupuri diferite. De exemplu, entuziasmul, ideea de nemurire şi de renaştere şi jurămintele sacre sunt caractere comune unor grupuri foarte diferite unele de altele, cum ar fi grupurile cultelor naţionale, asociaţiile libere de adoratori ai unei divinităţi speciale sau grupurile de elită, care îşi restrâng numărul de membri la cei cu descendenţă comună, cunoaştere ezoterică sau profesie comună. Cu toate acestea, societăţile de mistere reprezintă un tip distinct de asociaţie religioasă şi sunt întâlnite chiar şi în culturile primitive, precum cea din Polinezia. Membrii acestor societăţi îşi revendică originea din zei, venerează spiritele strămoşilor şi se pregătesc pentru fericirea de pe lumea cealaltă participând la riturile sacre ale ligii.

Din multe puncte de vedere, societatea de mistere se aseamănă cu societatea secretă. Ea se dezvoltă de obicei în medii culturale destul de complexe şi se caracterizează prin concepte teoretice superior diferenţiate : mituri, o doctrină, o teologie, un ritual mai minuţios, un sentiment de solidaritate mai profund şi mai evident. Toate acestea îşi găsesc expresia în definiţia sensului şi a scopului urmărit. De obicei, societatea de mistere îşi atribuie originea unui fondator mitic, ceea ce nu este absolut necesar în cazul unei societăţi secrete. S-au făcut multe încercări pentru a determina dacă Orfeu, eroul eponim al societăţii orfice, a existat sau nu. Grupul religios ajunge la un al treilea grad de dezvoltare, acela de religie fondată, atunci când îşi atribuie primelor sale origini un caracter istoric, dar între tipul acesta şi cele precedent nu există o linie de demarcaţie precisă.

Să examinăm acum atmosfera culturală ce favorizează organizarea unei societăţi de mistere : condiţiile politice şi sociale cu un caracter deosebit tind să-i ofere un teren fertil. Fundalul ideal pentru dezvoltarea sa este o unitate geografică şi politică relativ complexă, cu centre religioase puţin importante sau ameninţate de decadenţă. Grupurile cultuale din ultimele zile ale Romei şi unele societăţi chineze, cel puţin una dintre acestea acuzând o influenţă budistă sau taoistă, au prins rădăcini pe un teren astfel pregătit.

Grupurile de mistere pot fi de tipuri variate, toate net diferite de grupurile de vârstă sau de cele pur profesionale. Unele dintre ele au un caracter exclusiv religios, altele au în plus scopuri politice, sociale sau economice. Aceste societăţi iau naştere dintr-un impuls religios autentic, fie individual, fie colectiv, şi se dezvoltă raliind grupuri de discipoli aleşi şi încorporându-i fraternităţii lor. Se întâmplă ca ele să întregească uneori religia locală sau tribală sau să-i servească drept motiv de evaziune. Ele pot favoriza o pietate care nu falsifică aspectele teoretice ale religiei tradiţionale sau se pot ocupa de dezvoltarea şi interpretarea unui mit sau a unei teorii teologice. Cei care găsesc noi principii de organizare, care hotărăsc schimbarea sau respectarea structurii teologice sau practice sunt devoţii. Sistemul de repartizare naturală şi de

orientare socio-politică este deci modificat prin intermediul unor principii de selecţie şi calificare religioasă. S-a spus despre misterele clasice că „nu erau numai o religie deznaţionalizată, ci făceau din religie o problemă ce ţine de alegerea personală, determinând-o dintr-o dată să devină universală şi individuală, cosmică şi personală" (Samuel Angus). Autoritatea tradiţională este deci completată sau subminată de o autoritate nouă, cu un caracter net religios. În cadrul noii ideologii, conceptul de renaştere joacă un rol important. Cultul de mistere poate avea un caracter tranzitoriu sau poate fi stabilit pe o bază permanentă. Secretul cu care este înconjurat cultul îşi găseşte raţiunea de a fi în atenţia cu care sunt aleşi discipolii, în ezoterismul doctrinei, în caracterul exclusiv al riturilor şi în relaţiile membrilor cu comunitatea, pe care o consideră ca pe un tot. În cazul în care comunitatea mai vastă se vede obligată să se opună societăţii de mistere, din raţiuni ce ţin de principii sau din motive specifice, atunci intimitatea se accentuează, sub pretextul apărării şi al asigurării în faţa persecuţiilor. Confreria karmaţienilor, din mahomedanism, este un exemplu în acest sens. La origine, aceştia constituiau un grup etnic distinct, dar mai târziu au format o societate cultuală cu grade deosebite de iniţiere, cu o teologie proprie şi un ritual de corporaţie. Ei reprezintă un exemplu de antagonism ce poate exista între organizaţiile sociale naturale sau tradiţionale şi cele specific religioase ; în structurile mai complexe, acest tip de ruptură va deveni un fapt absolut banal.

Cultele de mistere clasice trebuie căutate însă în antichitatea greco-romană. Erudiţia modernă a lucrat mult la interpretarea adevăratei lor naturi şi a adevăratei lor situări în raport cu religiile din care provin ; în felul acesta s-a adus o contribuţie importantă la studierea diferitelor varietăţi de experienţe religioase. Misterele de la Eleusis, la origine „cult secret, care s-a dezvoltat într-un mod excepţional, plecând de la rituri familiale, limitate cândva la un cerc restrâns, a cărui manifestare exterioară era supusă judecăţii familiei" (Martin Nilsson), reprezintă probabil cel mai vechi exemplu de un asemenea tip de organizaţie specific religioasă din Grecia. Acest tip se află în relaţie cu localitatea sa de origine, ceea ce dovedeşte că, mai întâi, cultul său era unul tribal. Riturile sale se aseamănă din multe puncte de vedere cu riturile agrare ale societăţilor primitive din Mexic, China şi India.

În dezvoltarea religiilor de mistere, Gilbert Murray distinge patru stadii. În prima perioadă, misterele nu formau grupuri specific religioase, ci „religia unui întreg popor de păstori sau agricultori primitivi" ; în al doilea stadiu, misterele devin credinţa celei mai joase clase a societăţii ; în cea de-a treia perioadă, credincioşii se reunesc singuri în asociaţii private. Acestea făceau parte dintre *religiones licitae* şi au existat începând de la introducerea orfismului în Grecia până în timpul lui Caligula : în sfârşit, în a patra perioadă, adică în epoca imperială, misterele au fost deschise lumii întregi.

Cultul de la Eleusis diferă din multe puncte de vedere de cea mai mare parte a societăţilor de mistere : posedă o mai mare bogăţie a experienţei religioase, are o interpretare a acestei experienţe şi expansiunea sa teritorială a făcut ca, în final, să devină o mişcare panelenică. Este interesant de remarcat faptul că doctrinele filosofice ale grupului izvorăsc din vechile mituri (Demetra şi Kore), care s-au pretat unei reinterpretări în acord cu nişte experienţe religioase şi cu aprofundarea conştiinţei morale. „Religia lui Apollo, după Nilsson, diferă de toate celelalte religii ale Greciei prin prozelitismul său caracteristic."

Al doilea exemplu de religie de mistere greacă este orfismul. Fondatorul său mitic a jucat un rol semnificativ în tradiţia sa. Şi aici, ca şi în cazul cultului lui Dionysos, conceptele mitologice îşi găsesc adesea o reinterpretare alegorică, iar riturile ce le

însoţesc îi unesc pe adepţi într-o asociaţie religioasă cu tendinţe exclusiviste accentuate. Principalele teme de speculaţie sunt cosmogonia, antropologia şi soteriologia. Pe alocuri, acestea capătă conturul unei doctrine mistice despre natură şi destinul oamenilor. Stadiul acesta marchează abandonarea colectivismului tradiţional şi formarea unei organizaţii specific religioase.

Conform lui Foucart, Ziebarth şi Poland, *orgeonai* din Grecia au fost asociaţii cultuale libere, la origine probabil locale, diferite de grupările gentilice tradiţionale. Drepturile şi îndatoririle lor erau stabilite prin legea lui Solon. Ziebarth a descris *orgeonai* din Magna Mater, Pireu, Rhodos şi Delos, cu statuturile, sanctuarele, administraţia financiară, adunările şi oficianţii lor. Este foarte greu de stabilit o distincţie între *synodoi therapeuton* şi vechile comunităţi cultuale „identice”. Primele par a fi fost puternice în Asia Mică. Unele *symbiosis* nu cuprindeau decât pe tineri, altele numai oamenii de aceeaşi profesie. Acestea din urmă par a fi fost în mod excepţional exclusiviste (*symbiosis philia*).

Anumite culte orientale de origine locală sau consangvină au fost introduse în Grecia, în Imperiul Roman şi chiar la Roma, în calitate de culte de mistere. În patria lor, ele erau obiectul credinţei triburilor sau a unor întregi teritorii. Adorarea „Marii Mame” era o religie tribală şi locală din Asia Mică, patria lui Mithra era islamul, Seraphis a fost un zeu naţional egiptean. Riturile acestea au o origine naţională, dar au format societăţi de mistere, în care rudenia sau descendenţa contau la admiterea în cadrul lor mai puţin decât dorinţa de a deveni membru al acestora. Deseori, ele au devenit culte instituite. La Piana, căruia îi datorăm cea mai bună analiză a grupărilor cultuale din perioada târzie a Romei, atât din punct de vedere religios, cât şi din punct de vedere sociologic, a studiat în detaliu procesul de imigrare la Roma şi dezvoltarea coloniilor străine în capitală, din epoca republicană până în cea imperială. Face o distincţie netă între asociaţiile în principal de natură religioasă şi cele în care se regăsesc alţi factori decisivi (profesionali, sociali). Din primul tip de asociaţii, în mod cu totul deosebit, ne interesează *cultores*. Scopul lor era acela de a asigura exercitarea cultului naţional şi, în acelaşi timp, de a se ocupa de morţi. Se impune să facem o distincţie între cultele strict naţionale şi cele care au tendinţa de a deveni universale. Atunci când a fost sfărâmată bariera ce se opunea interzicerii cultelor divinităţilor străine şi pe măsură ce creştea interesul faţă de acestea, aspecte pe care La Piana le leagă în special de politica împăratului Claudius şi de adaptarea parţială a cultelor orientale unui cadru roman, a devenit posibil ca non-naţionalii să intre într-o *sodalitas* de adoratori ai unei divinităţi străine şi chiar să facă parte din sacerdoţiul acesteia. Cu toate acestea, cultele care atrăgeau cel mai mult nu erau cele cu o profundă amprentă naţională (frigiană, egipteană, africană etc.). Este vorba despre cele care revelau mistere soteriologice. „Cultele de mistere introduse la Roma de către străini şi aflate la mare cinste printre aceştia nu au întârziat să tindă spre universalitate şi să se deschidă candidaţilor proveniţi din diferite grupuri ale populaţiei cosmopolite a Cetăţii.” La Piana insistă asupra „efortului constant” pe care îl reprezenta conflictul dintre religiile ce păstrau un caracter local şi naţional şi cele care deveneau „cu adevărat universale”. Primei tendinţe „i-a luat mult timp pentru a se stinge”. Acelaşi autor a formulat foarte bine condiţiile necesare apariţiei unui universalism veritabil. După el, aceasta necesită „posesia unui conţinut moral şi religios de valoare universală şi o organizaţie religioasă care să aducă o religie de tipul acesta, în măsură să penetreze şi să influenţeze toate activităţile vieţii individuale şi sociale, să ofere modele şi programe de conduită socială şi politică şi să îşi extindă învăţătura şi practicile la nivelul tuturor realităţilor acestei vieţi, precum şi la nivelul speranţelor pentru viaţa viitoare”.

Egiptul elenistic a cunoscut asociaţii cultuale de tip grecesc, anume acele *thiasoi synodoi*. Totuşi, în cadrul acestora erau adoraţi zei pur egipteni. Asociaţiile acestea erau prezidate de un *prostates* sau *hiereus*. Uniţi prin credinţa comună, adesea ferventă, prin adevăruri revelate într-o teologie, o eshatologie şi o soteriologie mai avansate decât cele pe care le-au apărat predecesorii lor, uniţi de asemenea printr-un minuţios ritual sacramental, credincioşii participau la experienţe religioase intense.

Terapeuţii şi miştii prezentau cu aceste ultime culte diferenţe caracteristice. Este greu de precizat în ce măsură se bucurau adepţii lui Dionysos de o organizaţie puternică. Având la dispoziţie documente originale : tratate teologice, imnuri, liturghii şi descrieri făcute fie de profani, fie de adepţi, putem evalua importanţa rolului jucat de aceste asociaţii în religia Romei imperiale. Fără îndoială, experienţa religioasă a membrilor lor a fost mai incisivă şi mai profundă decât cea a credincioşilor aparţinând riturilor tradiţionale. Nucleul teologic pare să fi fost ideea de nemurire personală, iar nucleul cultului acestor noi grupuri iniţierea şi sacramentele. În mod necesar, organizarea unui grup bazat pe autoritatea pur spirituală conduce, la rândul său, la o ierarhie fondată pe distincţia charismatică.

Cultul lui Mithra este cel mai frapant exemplu al unei religii de mistere. Lucrările strălucite ale lui Cumont au limpezit în mod considerabil istoria, natura şi importanţa acestei religii. În virtutea descendenţei sale din religia tradiţională a Iranului, printr-un proces oarecum obscur, ea a păstrat unele elemente zoroastriene. Renunţând la un anumit număr de concepte teologice şi practici cultuale, adăugând elemente noi şi creând o interpretare mai semnificativă a articolelor fundamentale de credinţă, după ce a traversat Asia Mică, această religie a cucerit lumea occidentală. Rând pe rând, limba aramaică, apoi greaca, iar mai târziu limba latină au înlocuit iraniana. Cultul lui Ahura Mazda, zeul suprem, dispărând în spatele figurii lui Mithra, mântuitorul răscumpărat, a fost pus în evidenţă. Gândirea speculativă a grecilor a insistat asupra doctrinei despre Eon, după cum sacramentul pâinii şi al vinului devenise expresia simbolică a fraternităţii grupului. Acest grup era împărţit în şapte grade, dominate de către un demnitar numit *pater patrum*. Se pare că între Mithra şi religia oficială a statului nu a existat nici un conflict, caz atât de des întâlnit în celelalte comunităţi. Din contră, înşişi împăraţii s-au iniţiat în acest cult şi au combinat noua credinţă cu religia tradiţională sau, cel puţin în devoţiunea lor personală, au înlocuit complet religia tradiţională cu cea a lui Mithra. Mai mult, s-a întâmplat ca ofiţeri şi soldaţi romani să treacă la cultul lui Mithra, fie individual, fie în grup.

4. „Sampradaya” din hinduism

Hinduismul îl obligă pe sociolog să-şi asume o sarcină dificilă. Ne putem întreba care este tipul de organizaţie specific religioasă reprezentată în India de unele grupuri mari, cum este VaiÌñava, care îl adoră în special pe ViÌñu, sau Śaiva, care profesează marele cult al puternicului Śiva. Compoziţia hinduismului depinde de un anumit număr de factori, între care religia nu este cel mai puţin important. O definiţie a unui corp de doctrine sau de practici, care să permită delimitarea structurii unei mişcări atât de complexe, nu există.

În general, religiile Indiei sunt clasificate prin tradiţie în două grupe principale : ortodoxia şi heterodoxia, cele mai des avute în vedere din ultima grupă fiind budismul şi jainismul. Heterodoxia este credinţa care nu recunoaşte autoritatea Vedelor şi tradiţia sacră. Dar în acest cadru există suficient spaţiu pentru o enormă varietate de

concepţii, rituri şi comunităţi „ortodoxe”. Majoritatea hinduşilor nu aparţine unui grup distinct, cu aceeaşi teologie şi aceleaşi rituri. Hinduşii sunt sincretici în idei şi în practică. Nici măcar diferitele tipuri de *sampradaya* viÌnuiste nu sunt la fel de exclusive cum sunt, spre exemplu, diferitele denominaţii creştine. Motivul evident al unei asemenea stări de lucruri este absenţa oricărei concepţii unificatoare, similară celei întâlnite în Biserica creştină.

După Grierson, Baktimala, *acta sanctorum* a hinduismului, enumeră drept fundamante esenţiale ale religiei : *bhakti* (credinţa), *bhakta* (devotul), *bhagavanta* (a fi demn de adoraţie) şi *guru* (maestrul). Noţiunea de Iśtadevata, specific hindusă, semnifică faptul că o divinitate specială este privită de adorator ca divinitate protectoare a sa, fără a exclude din cauza aceasta alţi zei. Alegerea acestui zeu favorit putea fi influenţată de tradiţia familială sau de autoritatea unui maestru religios. Dat fiind că alegerea individuală nu conduce în mod necesar la o asociere, ea nu are o influenţă imediată asupra organizaţiei generale ca atare. Un devot al lui K³l° nu îi părăseşte din acest motiv pe şivaiţi. Pe de altă parte, aceste *sampradaya* au influenţat viaţa socială. *Sampradaya* nu se poate traduce prin cuvântul „sectă” şi nici prin cuvântul „denominaţie”, care implică ideea separării de un corp mai vast (de o Biserică). Termenul hindus are mai puţin un sens negativ decât unul pozitiv : el semnifică un grup care posedă concepte, forme de adoraţie speciale şi acceptă conducerea exclusivă a unei personalităţi religioase excepţionale sau a unuia dintre descendenţii săi naturali sau spirituali. Grierson insistă asupra faptului că aceste *sampradaya* se diferenţiază în funcţie de „preferinţele (*ruchi*) faţă de un maestru sau altul, insistând asupra anumitor puncte ale învăţăturii acestuia, dar formând teoretic un corp unic de adoratori ai lui ViÌñu (bhagavata) ; ei practică bhakti (raporturile emoţionale cu divinitatea), distingându-se astfel de spiritul intelectualist al Vedantei”.

În mod evident, fundamentul organizaţiei este o experienţă religioasă specială, care poate fi atribuită unui personaj mitologic sau istoric, inspirat sau divin, aşa cum se întâmplă în viÌñuism (ViÌñu – K•Ìña – VaÌudeva), sau care se poate pierde într-un trecut înnegurat (śivaism şi śaktism). VaiÌñava are nişte *sampradaya* ce îşi plasează fondarea într-un trecut îndepărtat, sub maeştrii religioşi eminenţi, *alvars* şi *acarvas* : R³m³nuja, M³dhva, Nimbaditya, Vallabha, Chaitanya, care adorau împreună divinitatea viÌñuismului, dar care aveau despre aceasta concepţiile lor personale. O traducere a Sakalacarya-matasamgrahah (învăţăturile tuturor acarya [maeştrii]) o datorăm lui Rudolf Otto. Acest document conţine o expunere a sistemelor lui R³m³nuja (fondator al *Srisampradaya*), discipol al lui Yamuna-Muni şi celebru comentator al Ved³nta-S¿tra, deosebit de popular în sudul Indiei, al lui Nimbaditya, fondatorul *Sanokodi-sampradaya*, al lui M³dhva, maestru al *Bahma-sampradaya*, care încearcă, asemeni fondatorului său śivait, să armonizeze viÌñuismul cu śivaismul, şi ale lui ViÌñu-Svamin (*Rudra-sampradaya*), care a devenit mai târziu baza doctrinei lui Vallabha. Aceşti mari maeştri au devenit centru al unui grup pe care l-au condus şi care a fost reorganizat ulterior, cu o morală, o tradiţie şi simboluri specifice. Conducerea viÌñuismului de către acarya, cu dubla sa sarcină, aceea a exegezei scrierilor sfinte şi cea de apărare a credinţei, urcă în timp până la Natha-Muni, primul acarya. R³m³nujacarya şi Ved³nta-DeÌika, succesorul său în tradiţia Vadakalai (sec. XIII), au devenit ei înşişi obiect de cult, probabil cu propriul lor consimţământ. De asemenea, unite în adorarea divinităţii concepute sub aspectul său terifiant, diferitele grupuri śaiva îşi plasează originea în experienţele specifice ale unor mari asceţi precum Lakuliśa, fondator al cultului lui Paśupata, şi Gorakśnatha, fondator al Kaupata-Yogi. Comparativ, śivaismul are mai puţine subdiviziuni decât viÌñuismul.

Una dintre cele mai importante subdiviziuni este Lingayat, fondată în secolul XII, de către Barava. Aceasta număra mai multe milioane de discipoli, care se disting prin emblema pe care o poartă, falusul. De inspiraţie dravidiană, ei reprezintă o reacţie împotriva sistemului brahmanic. Ei critică supremaţia brahmanilor şi a sistemului de caste ; odinioară, deşi fără succes, propovăduiau egalitatea tuturor claselor. Au opt sacramente (*astavarna*). Lingayat numără astăzi mai multe subdiviziuni. Casta superioară este formată din cei care au trecut prin cele opt grade (*panchamsali*), respectând tabuurile căsătoriei referitoare la preoţi şi la marii negustori. Clasele profesionale sunt endogame. Există de asemenea o a treia clasă, care nu are rituri caracteristice, dar care admite existenţa castelor : conform definiţiei hinduiste, este vorba despre „castele impure”. La origine, Lingayat reprezenta aşadar tendinţa de a stabili o societate lipsită de caste, unită prin cultul lui Śiva. Cu toate acestea, ulterior avea să se subdivizeze în caste puternice, legate împreună printr-o nouă concepţie despre obedienţa religioasă. Mai târziu, admiterea în comunitate avea să depindă nu numai de adorarea lui Śiva, dar şi de investitura *linga*, ceremonie care modifica situaţia individului (continuând însă să prevaleze tabuurile ce interziceau căsătoriile între membrii castelor diferite şi servirea mesei în comun).

În acest caz, integrării grupului i-au servit practicile cultului, devoţiunea şi asceza, precum şi anumite particularităţi teologice.

În pofida asemănărilor evidente dintre structura acestor asociaţii religioase şi cea a societăţilor de mistere, grupuri precum *Vallabha-sampradaya*, cu teologia sa superioară, cu practicile sale sacramentale şi conducerea sa spirituală puternic organizată, aparţin unui tip social distinct şi constituie o tranziţie între cultul de mistere şi tipul cel mai înalt şi mai complex de fraternitate. Mai pot fi considerate ca alcătuind grupuri de tranziţie încă două instituţii : şcolile budismului Mah^{3}y^{3}na şi ceea ce numim „sectele” şintoismului privat sau denominaţional. Primele nu au ajuns niciodată la independenţă, ci au rămas în stadiul de grupări în interiorul marii comunităţi budiste. Grupurile şintoismului privat, deşi au fost independente, nu au avut niciodată suficientă importanţă pentru a fi puse alături de marile religii fondate. Prin importanţa acordată anumitor detalii ale credinţelor comune, ca şi prin preferinţele pentru divinităţi caracteristice, ele se aseamănă mai curând cu *sampradaya*. Grupurile confucianiste, în şintoismul denominaţional, sunt mai curând sincretice şi lipsite de caracteristici distincte. Grupurile şintoismului pur, care insistă asupra aspectelor naţionaliste şi patriotice, sectele din munţi, care pun accentul pe aspectele practice ale religiei, şcolile de purificare, ce acordă ritualului o importanţă deosebită şi grupurile ce profesează vindecarea prin credinţă, toate acestea reflectă variaţiile şi reforma şintoismului tradiţional, pe care o vom studia mai departe.

5. Religia fondată

Studiul religiei a alunecat deseori în antagonimsul existent între cele două şcoli de gândire numite pe bună dreptate individualism şi colectivism. Conform celei de-a doua şcoli, evoluţia religioasă este condiţionată cel mai adesea de grup şi activitatea sa ; indivizii influenţi nu sunt decât nişte instrumente şi nişte reprezentanţi ai voinţei grupului. Prima şcoală susţine că, din contră, activitatea grupului este determinată de impulsul şi forţa creatoare a individului care determină activitatea grupului şi că acesta este singurul criteriu valabil pentru un istoric.

Cu toate acestea, istoria reală nu prezintă distincţii atât de clare. Există personalităţi excepţionale, dotate cu aptitudini religioase unice, care joacă un rol important chiar şi în societatea primitivă, societate marcată totuşi de un spirit colectivist. Cultele de mistere îşi revendică originea de la un fondator mitic sau istoric, oricât de vagă şi de slab conturată i-ar fi silueta. Putem găsi şi tipuri mixte, spre exemplu în concepţia jainismului referitoare la acei *t^{o}rtha-kara* (iluminaţi) din linia maeştrilor divini. Ultimul dintre aceştia, Mah^{3}v^{o}ra, este un personaj cu adevărat istoric; predecesorul său, P^{3}rśvanatha, poate fi şi el considerat astfel. De asemenea, tradiţiile comunităţii hinduse conţin figuri în parte mitice, în parte istorice, precum seria de *acarya* (maeştri) ai viÌñuismului, mai ales în cazul şcolii lui Vistiśtadvaita şi în śivaism. Discipolii lui R^{3}m^{3}nuja au primit doctrina de la zeiţa Śri, care l-a instruit pe divinul Viśvakana, al cărui descendent din a opta generaţie a fost marele teolog R^{3}m^{3}nuja.

Dacă mai există vreo îndoială cu privire la rolul decisiv jucat de conducerea exercitată de personalităţile religioase, este suficient să studiem marile religii fondate, pentru ca aceasta să dispară. Schimbările efectuate în cadrul acestor religii în urma unor iniţiative personale sunt enorme; şi chiar ţinând cont de faptul că vieţile fondatorilor au fost deseori învăluite de legendă şi tradiţie, aceasta nu constituie un motiv pentru a nega influenţa lor imensă asupra marilor comunităţi cărora le-au dat naştere. În plus, ar mai trebui menţionat excelentul studiu făcut de Bieler despre *Gottesmann (theios aner)* din lumea veche, deoarece acesta face mai multă dreptate diferenţelor individuale între oamenii lui Dumnezeu, decât studiile şcolii extremiste a *Religionsgeschichte*. Din multe puncte de vedere, conceptul de *theios aner*, formulat în perioada elenistică şi devenit curent în timpul Imperiului, a pregătit terenul marilor fondatori. Ca *theoi andres* de acest gen au fost priviţi eroi, regi şi clarvăzători, preoţi, poeţi şi filosofi, *kathartai* şi magicieni. Din punct de vedere sociologic, chiar dacă nu şi din punct de vedere teologic, ei pot fi comparaţi cu marii fondatori.

Istoria religiilor reprezintă un aspect important al istoriei universale, iar epocile ce au marcat întemeierea fiecăreia dintre ele inaugurează o dezvoltare istorică de o importanţă extremă. Noile experienţe religioase ale marilor fondatori de religii au fost traduse în gândire şi în acţiuni de mare anvergură, precum şi în concepţii noi despre solidaritatea grupurilor. În cele ce urmează, vom analiza incidenţele sociale ale activităţilor acestor „oameni ai lui Dumnezeu” şi vom descrie efectele operei lor asupra structurii şi organizării societăţii.

În istoria religiei au existat mulţi conducători inspiraţi. Unii dintre ei s-au mulţumit să-şi muleze revelaţiile în formele tradiţionale, renovând, revitalizând şi reformând credinţa şi cultul printr-o deplasare a centrului de interes sau prin introducerea unor noutăţi în gândirea, practica sau organizarea socială. După caz, aceste personaje se numesc Profet, Reformator, Maestru sau Doctor. Ele apar la diferite popoare, naţiuni şi religii, mai mult sau mai puţin frecvent. Ne vom ocupa aici numai de marile religii fondate şi de cele din care rezultă o experienţă religioasă profundă, proaspătă şi nouă: creştinismul, budismul, jainismul, zoroastrismul, mahomedanismul, maniheismul, confucianismul şi taoismul. În pofida numărului mai restrâns de adepţi, mai putem adăuga acestei liste sikhismul, babismul şi religiile similare, în măsura în care acestea sunt mai mult decât nişte mişcări reformatoare.

Abordând fenomene atât de complexe, precum marile religii fondate, este preferabil ca mai întâi să efectuăm un studiu asupra genezei acestor noi comunităţi. Procedând în felul acesta, va trebui să încercăm a le explica evoluţia, cel puţin în primele lor faze, ca o interacţiune a experienţei religioase şi a ideilor proiectate

asupra acesteia. Idealurile de fraternitate şi comuniune sunt rezultatul experienţei centrale a fondatorului; ele se concretizează în structura şi organizarea grupului. Atitudinile diferitelor grupuri reunite în jurul personalităţii centrale a fondatorului variază în mod necesar în funcţie de fiecare caz în aparte, dar se pot face paralele interesante cu privire la creşterea şi formarea societăţilor pătrunse de acest spirit.

Este uşor de înţeles faptul că nu este deloc comod de făcut un studiu sociologic referitor la personalitatea marilor fondatori. Deşi nu are calificarea de a le infirma sau confirma pretenţiile religioase, totuşi sociologul nu le poate ignora. Apreciind efectele iniţiativei lor, trebuie să ţinem cont de ideile lor teologice, deoarece eficacitatea socială a operei lor depinde de semnificaţia pe care ei o acordă propriei persoane şi propriului mesaj. Din acest punct, este evident faptul că există o acţiune reciprocă între teologie, care formulează conceptele fundamentale destinate interpretării experienţei religioase, istoria religiilor, care descrie manifestările şi dezvoltările sale, psihologia religiei, care analizează aspectele sale subiective şi, în sfârşit, sociologia religiei, care analizează natura şi varietatea grupărilor cărora le dă naştere religia.

6. a) Cercul de discipoli

Conform biografiilor marilor fondatori, ale lui Isus, Buddha, Mahomed, Confucius şi Lao Zi, ştim că, în urma unei experienţe religioase decisive, interpretată ca o „chemare” intimă pe o anumită perioadă a carierei lor, au început să recruteze discipoli. Unii dintre aceştia au venit în mod spontan la maeştrii lor, alţii, din contră, au fost atraşi (chemaţi). Primii discipoli ai fiecărui cerc erau foarte diferiţi unii de alţii, atât prin caracterul lor, cât şi prin mediile sociale, culturale şi intelectuale din care proveneau. Erau diferiţi de asemenea prin temperament şi nivel moral, precum şi prin devotamentul şi ataşamentul lor faţă de maestru. Asupra caracterului şi activităţilor anumitor discipoli ai lui Isus, Buddha, Mah³v°ra, Mahomed, Zoroastru, Mani şi ai unor mari gânditori chinezi suntem foarte bine informaţi. Mai avem şi unele informaţii despre rolul pe care l-au jucat în grupurile ce urmau să devină germenii noilor comunităţi, devenite mai târziu universale.

Grupul pe care îl atrage în jurul său omul lui Dumnezeu poate să apară ca o asociaţie destul de dispersată sau, dimpotrivă, ca o unitate strânsă într-un mod intim, unită de o experienţă religioasă comună, căreia fondatorul i-a revelat şi interpretat natura. Sentimentul tot mai mare de solidaritate îi leagă pe membri între ei şi îi diferenţiază, prin faptul însuşi, de orice altă formă de organizare socială. O fraternitate de acest gen poate fi numită *cerc*: se indică în felul acesta că ea este orientată spre o figură centrală, cu care fiecare dintre discipoli se află într-un contact intim. Dubla semnificaţie a fondatorului, aceea de prim beneficiar al noii viziuni din care decurg inspiraţia şi directivele fraternităţii şi aceea, mai generală, de instrument al puterii şi al graţiei supranaturale, se regăseşte în reacţia discipolilor săi şi în varietatea funcţiilor asigurate de aceştia.

Discipolii pot fi consideraţi drept însoţitorii fondatorului, ataşaţi de acesta prin devotament personal, prietenie şi loialitate. Deseori se întâmplă ca un discipol să devină confidentul intim al maestrului şi să fie însărcinat special cu îngrijirea sa. Totuşi, ca grup, discipolii nu sunt numai însoţitori, ci şi apostolii fondatorului; toţi sunt răspunzători de succesul de care trebuie să se bucure viziunea maestrului. Ei îşi

susţin maestrul prin simpatia lor şi îl ajută în misiunea pe care o are, mărturisindu-i persoana şi mesajul, şi făcându-i cunoscută evanghelia. Numărul adepţilor îl depăşeşte mereu pe cel al apostolilor şi al discipolilor. Parţial sau temporar, adepţii pot trăi în comunităţi ce caracterizează noul grup. Aderarea la grup poate implica o ruptură completă de viaţa obişnuită, precum şi o schimbare radicală în relaţiile sociale şi religioase. Cel puţin pentru o perioadă, legăturile de familie, legăturile de rudenie şi obedienţele de diferite tipuri suferă o slăbire sau o ruptură. O ilustrare a acestui fenomen o întâlnim în budism. *Pabbajja*, sau plecarea, este condiţia prealabilă unei *upasampada*, sau sosiri, pe malul celălalt, iar cei care consimt la această plecare formează noua *sa-gha* (comuniune). Afirmaţia prin care Isus dă asigurarea că „oricine va face voia lui Dumnezeu, acela Îmi este frate, soră şi mamă” (Marc. 3, 31-35 ; Mat. 12, 47-50 ; Luc. 8, 19-21) este asemănătoare cu cea a lui Buddha : „Pentru unii, nici mama şi nici tata nu pot însemna o piedică (Visuddhimagga)”. Concepţii similare întâlnim şi în cadrul cercului oamenilor lui Dumnezeu : *philia* pitagoreică, despre care ne vorbeşte Iamblichos, a fost comparată cu grupurile de „iubire frăţească” din monahismul creştin şi cu acea *conceptio fraterna* a călugărilor benedictini.

Privaţiunile, suferinţele, persecuţiile şi chiar martirajul, ce se întrezăresc ameninţătoare la orizont, reprezintă pentru cei care împărtăşesc soarta noului grup nişte rele contrabalansate de marile lor speranţe şi de siguranţa cu care le aşteaptă. Noua şi importanta experienţă religioasă, care i-a determinat să opteze pentru a urma chemarea, reclamă o revizuire a atitudinii lor faţă de adevărurile ultime, precum şi faţă de lume şi cei care o locuiesc.

Cercurile lui Isus, Buddha şi Mahomed erau unite prin legături de solidaritate excepţional de puternice. În cadrul acestora s-a dezvoltat un nou simţ al responsabilităţii fiecăruia, acest simţ trebuind să devină mai târziu baza eticii creştine, budiste şi mahomedane. La musulmani, termenul de *ašab* (însoţitor al Profetului) a fost atribuit iniţial celor care s-au bucurat de familiaritatea personală a Profetului ; mai târziu, termenul capătă o accepţiune mai largă. Dintre toţi cei numiţi *ašab*, cei patru *khalifa* care au primit o îndrumare specială, împreună cu alte şase personaje, au fost trataţi în mod separat, deoarece Mahomed afirmase că aceştia „trăiau deja viaţa din Paradis”. Cei numiţi *ašab* în islamismul sunnit sunt consideraţi drept fondatori ai practicii religioase autentice (*sunna*).

Cercul nu este o organizaţie strict reglementată, însă diferenţele de caracter şi vârstă anunţă deja diferenţierea ce se va manifesta mai târziu în funcţiile membrilor religiei. Încă din primele zile, discipolii marcanţi se bucură de privilegii speciale şi fac parte din „cercul de intimi”. Totuşi, gândirea şi activitatea membrilor acestui cerc sunt orientate către personalitatea dominatoare a fondatorului, în care rezidă autoritatea spirituală şi disciplinară.

Este remarcabil faptul că viaţa noului grup este integrată începând de la rituri şi practici religioase simple (meditaţie, rugăciune, cântec, exortaţie). Aceste practici pot fi împrumutate de la alte culte şi reintegrate conform noii experienţe (Kiddush-ul evreiesc, care aparent a fost practicat, dar în cele din urmă transformat de către Isus şi discipolii săi, vizita la Ka‘aba a lui Mahomed, punerea centurii sacre a lui Zoroastru) sau pot fi create ad-hoc, aşa cum s-a întâmplat cu Patimokkha budistă (confesiunea). Oricare ar fi originea lor, noile concepte rezumă credinţa şi speranţele grupului ; un simbolism nou exprimă solidaritatea sa, iar o atitudine nouă îi determină viitorul. Aici se regăsesc dezvoltările deosebit de importante, atât din punct de vedere social, cât şi punct de vedere religios. În aceste condiţii, este pe cale de a se forma o nouă religie.

7. b) Fraternitatea

Prima criză care marchează trecerea într-o nouă etapă a dezvoltării unei religii tinere şi care îi transformă structura este moartea fondatorului său. El era cel de care depindea solidaritatea cercului ; atât timp cât era în viaţă, el era cel care îl conducea şi îl susţinea. Dispariţia sa creează noi probleme. Ce mai înseamnă cuvântul discipol, atunci când nu mai există maestru ? Cum să câştigi noi adepţi ai mişcării ? La origine, condiţia *sine qua non*, a fi discipol al acestei personalităţi, nu mai are nici o raţiune de a exista, şi totuşi discipolii ce i-au supravieţuit câştigă în mod considerabil în prestigiu şi autoritate. Toată atenţia se orientează de acum înainte asupra noutăţii mesajului, a comportamentului, a spiritului şi a tradiţiei lăsate de fondator în urma sa. Acesta din urmă este întotdeauna privit ca o personalitate *sui generis* ; şi, deoarece rolul său nu poate fi repetat şi nici imitat, deoarece nici un virtual candidat nu poate pretinde a avea aceeaşi charismă şi acelaşi prestigiu, nu se poate vorbi despre o veritabilă „succesiune”. Nici un discipol al nici unui mare fondator, cum au fost Isus, Buddha sau Mani, nu ar fi putut să revendice, şi nici nu a revendicat, o charismă egală cu cea a maestrului (singur Bah[3]’ullah, succesorul lui B[3]b, fondatorul babismului, a emis asemenea pretenţii, dar condiţiile nu erau aceleaşi). Încă de la început, discipolii au avut impresia că fondatorul avea un caracter unic în felul său ; de acum înainte, această idee va provoca o transformare importantă, pe care o regăsim practic în toate marile religii. Această transformare trebuie să aibă o mare influenţă asupra dezvoltării lor ulterioare. Însuşi fondatorul devine un obiect de adoraţie. Credinţa sau încrederea în el şi misiunea sa devin piatra unghiulară şi criteriul de admitere în grup. Din clipa aceasta, grupul încetează să mai fie un cerc, pentru a deveni o fraternitate.

Noile unităţi sociale diferă între ele prin interpretarea pe care acestea o dau propriei naturi şi rolului lor. Fapt este că primele fraternităţi creştine, mahomedane, budiste şi zoroastriene au fost foarte diferite sub aspectul caracterului, al constituirii şi al scopului ; ele nu avut o aceeaşi opinie asupra interpretării teologice a comuniunii lor. Era de înţeles ca toţi cei uniţi prin aceeaşi experienţă religioasă şi prin aceeaşi tradiţie să tindă să formeze *un* singur mare grup sau să se organizeze în asociaţii locale independente. Concepţia musulmană despre *‘umma*-ul credincioşilor, condus de un *imam* (*khalifa*), este un exemplu al primului tip ; *sa-gha* budistă este un exemplu al celui de-al doilea.

„Organizaţia centrală şi organizaţiile locale, spune Harnack, referindu-se la biserica creştină primitivă, se aflau într-un conflict permanent tocmai deoarece fiecare avea nevoie de cealaltă şi moartea uneia conducea în mod necesar şi la moartea celeilalte.” Fără a ne însuşi nici una dintre teoriile cu privire la originea şi natura a ceea ce a fost *ecclesia* primitivă, putem spune cu siguranţă că o condiţie pentru a fi admis în fraternitate a fost de obicei, la origine, mai mult o problemă de spiritualitate, decât de organizare. Cu toate acestea, tendinţa de organizare nu a fost niciodată absentă, deoarece aceasta este vizibilă chiar şi în cadrul „cercurilor”. Fraternitatea este similară cercului prin conştiinţa sa spirituală şi charismatică. „Protestele” grupurilor reformatoare vizează adesea, aşa cum vom vedea, tocmai restaurarea stării primitive. Afirmaţia aceasta este valabilă atât pentru mişcările de reformă din cadrul marilor religii, cât şi pentru cele din cadrul ordinelor şi al sectelor. În cazul acestora din urmă, preocuparea de a imita vizează deseori nu numai regăsirea spiritului, ci şi copierea detaliilor practicilor originare. De asemenea, prin însăşi existenţa sa, fraternitatea este o dovadă că religia evoluează în sensul unei organizări ecleziastice ;

progresele constante ale doctrinei, cultului şi organizării vor sfârşi prin a o transforma pe aceasta din urmă din subiectivă şi personală, cum era, într-o organizare obiectivă.

În interiorul fraternităţii domnesc libertatea şi simplitatea ; nu există o linie de demarcaţie şi nici limite precise ; în această perioadă, spiritul este receptiv la idei, impresii şi influenţe noi. Prestigiul marilor şefi charismatici (apostoli, însoţitori, profeţi) încă mai este dominant şi nu se va şterge decât treptat. La anumite intervale au loc reînnoiri ale practicilor charismatice. Urmând normele lăsate de fondator, noua experienţă religioasă comună începe să-şi găsească o formulare. Se naşte teologia, care îşi începe munca perpetuă de interpretare, construire şi sistematizare a datelor tradiţionale. Este frapant de remarcat similitudinea ce există între metodele, tendinţele şi subiectele tratate de teologia primilor creştini şi cea a musulmanilor sau a zoroastrienilor.

Pentru a exprima într-o manieră dramatică aceleaşi adevăruri pe care teologia se străduia să le explice într-un mod intelectual, se utilizează simboluri simple. Modurile de adorare se dezvoltă începând cu formele elementare de rugăciune, adorare şi cântare practicate şi recomandate de fondatori şi cercul său iniţial de discipoli. Lui Mahomed i se recunoaşte onoarea de a fi definit el însuşi exigenţele islamismului : „Pe Allah trebuie să îl ai şi nimic altceva lângă el ; trebuie să faci *salat* (rugăciune), să practici *zakat* (milostenia) şi să păstrezi legăturile sfinte de rudenie”, esenţa a ceea ce va fi mai târziu formularea „stâlpilor” islamului.

Cultul uneşte şi integrează fraternitatea mai mult decât expresia sa doctrinară. Sacramentele creştine, confesiunea budistă, comuniunea zoroastriană şi mesele cultuale ale maniheilor reprezintă o dovadă în acest sens. Călugării (*bhikkhu*), predicau legea către laici în cadrul adunărilor solemne ale budismului ; în schimb, primeau cadouri. „Aceste daruri reciproce – darul legii fiind cel mai înalt dintre toate – contribuie la păstrarea coeziunii şi a unităţii unei *sa-gha*” (Przyluski). Anunţată deja prin practicile cercului intim de discipoli, se dezvoltă o atitudine caracteristică, ce se manifestă în spiritul de care sunt pătrunse viaţa şi activitatea fraternităţii. Regulile simple, ce tind mai mult să exprime sentimentele fidelilor, decât să le impună un anumit comportament, sunt supuse unor dezvoltări, precizări, interpretări constante, pe măsură ce adepţii nou veniţi, prin numărul lor tot mai mare, creează noi condiţii şi probleme. Atunci devine necesară luarea unor decizii şi stabilirea unor noi reglementări.

Curând însă charisma şi bătrâneţea nu mai sunt suficiente pentru a asigura autoritatea. În aceste condiţii, se procedează la o organizare, se stabileşte o disciplină, vremea fraternităţii ia sfârşit ; aceasta trebuie să fie înlocuită cu un nou tip de organizaţie : corpul ecleziastic.

8. c) Corpul ecleziastic : Biserica şi bisericile

Organizaţia alcătuită pe comunitatea de credinţă ajunsă la acest stadiu variază în funcţie de loc (oraşe, zone rurale şi „diaspora”) şi se adaptează condiţiilor locale, împrumutând grupurilor secundare sau tradiţionale unele dintre formele şi mijloacele sale de a acţiona. Atitudinea lumii faţă de ea este corolarul dezvoltării acestui grup religios. Tipuri ale acestei atitudini pot fi analizate cu deosebită precizie în reacţiile societăţii moderne faţă de denominaţionalism şi sectarism, în perioada lor de început. Totodată, nu trebuie să luăm în sens negativ această afirmaţie, atunci când aplicăm rezultatele acestui gen de studii la interpretarea istoriei Bisericii iniţiale. Dacă este

suficient de unit şi de organizat pentru a acţiona ca un corp constituit, grupul minoritar trebuie să îşi justifice existenţa şi să arate că vrea şi poate continua să trăiască. Apologetica şi polemica se nasc din necesitate. În Biserica creştină iniţială, la dezvoltarea teologiei sistematice au contribuit ideile evreieşti şi greceşti ; cele trei elemente, creştin, evreiesc şi grec, se combină pentru a crea teologia musulmană. În stadiul acesta, reflecţia şi discuţiile permanente, elaborarea şi sistematizarea doctrinei contribuie împreună la imprimarea unei forme îngrijite şi cu largi perspective atât regulii de credinţă, cât şi crezului, la standardizarea formelor de rugăciune colectivă şi, eventual, la stabilirea unei constituţii destinate să susţină organizaţia de acum stabilizată. Tradiţia orală este transpusă în scris, tradiţia scrisă este adunată în culegeri şi standardizată, doctrina primeşte noi definiţii ; de aici înainte, toate deviaţiile, toate opiniile ce se îndepărtează de învăţătura oficială sunt clasate sub numele de erezii. Harnack enumeră, după cum urmează, factorii care au influenţat formarea ereziilor creştine : 1. ideile provenite din scrierile canonice ; 2. tradiţia iniţială ; 3. nevoile cultuale şi constituţionale ; 4. alinierea la ideile vremii ; 5. condiţiile politice şi sociale ; 6. schimbarea principiilor morale ; 7. coerenţa logică şi analogia ; 8. tendinţa de a armoniza diferenţele existente ; 9. excluderea erorilor ; şi 10. puterea obişnuinţei. Multiplicarea fără încetare a formelor de expresie cultuală, cum sunt practicile devoţionale, riturile, calendarele, sărbătorile, face necesară o repartizare sau diferenţiere mai minuţioasă a funcţiilor şi a funcţionarilor. În ceea ce priveşte Biserica iniţială, se face trimitere la fondarea unui colegiu apostolic şi la însuşi fondatorul său (Mat. 16, 13 ; 18, 72 ; Fapt.), iar acest colegiu cuprindea funcţii ce trebuiau îndeplinite de diferite grupuri (ordine) (Efes. 4 şi 2). Diaconatul (Fapt. 6), prezbiteratul (Fapt. 2) şi episcopatul (Apoc. 2, 3 şi 1 Tim.) se succedau într-o ordine firească. Cele trei ordine, ale căror raporturi şi legitimitate aveau să fie discutate mai târziu atât de aprins, au fost înfiinţate în acea perioadă ; la început probabil, ele prezentau unele diferenţe în funcţie de loc. Dar chiar şi în acel moment, era admisă autoritatea unor personaje dotate cu o spiritualitate extraordinară. Pe măsură ce conducerea charismatică se îndrepta spre declin, apărea un tip diferit de autoritate : „clerul”, distinct de laici. Personalităţi înconjurate de veneraţie, precum văduvele şi celibatarii, indică tranziţia. Sunt reglementate îndatoririle, privilegiile, salariile. Disciplina se precizează. În cercurile ascetice creştine este creat un dublu ideal ; la fel se petrec lucrurile în mahomedanism, maniheism şi budism.

Având în vedere faptul că ne lipseşte o terminologie oficială, vom numi un corp astfel constituit şi dezvoltat „o organizaţie ecleziastică” sau „semiecleziastică”. În cazul ei şi numai al ei poate fi utilizat termenul de „instituţie”, termen utilizat deseori într-un sens prea larg. Corpurile ecleziastice se pot asemăna din multe puncte de vedere, dar prezintă şi diferenţe considerabile în interpretarea pe care şi-o dau lor înseşi, teologiei, soteriologiei şi eshatologiei lor. Nici un cuvânt din engleză, franceză sau germană nu va fi suficient de satisfăcător pentru a desemna acest gen de corp. Cei mai mulţi dintre savanţi se folosesc, pentru a desemna instituţiile necreştine, de cuvintele „Church(es)”, „Kirche(n)” sau „Église(s)”, aceste instituţii având, totuşi, toate calităţile necesare pentru a fi numite corpuri ecleziastice. Este uşor de înţeles faptul că teologii creştini ezită să numească astfel „bisericile” străine de creştinism. Refuzul lor are la bază consideraţii teologice : în fond, cuvântul „biserică” nu este un termen pur descriptiv, ci normativ, care implică un conţinut definit (doctrina), raportându-se la un ideal anume. În felul acesta, nu poate exista decât o biserică, Biserica creştină, chiar dacă ea este împărţită într-un anumit număr de corpuri, fiecare dintre acestea pretinzând că reprezintă întreaga Biserică şi idealul său.

Cu toate acestea, în afara creştinismului există diferite tipuri de comunităţi, care au depăşit definitiv stadiul de fraternitate. În iudaism, „Kahal Adonai" sau „Knesseth Israel" reprezintă practic echivalentul unei „Biserici" evreieşti. În zoroastrism, întâlnim un corp ecleziastic care în perioada sasanidă a cunoscut o glorie ca nici un alt corp similar. De asemenea, budismul Mah^{3}y^{3}na a dat naştere unor organizaţii ecleziastice, iar termenul de „corp semiecleziastic" poate fi utilizat în cazul anumitor grupuri mahomedane sau confucianiste, având în vedere particularităţile structurii lor, aşa cum vom vedea în curând.

9. Evoluţie : Organizare; ideal egalitarist şi ideal ierarhic

Organizarea corpurilor ecleziastice are o mare variatate. Conform unei observaţii foarte juste a unui istoric modern al Bisericii (Allen), „forma pe care o ia conducerea Bisericii într-o perioadă dată nu este întâmplătoare şi trebuie privită ca o expresie exterioară a unui spirit ce acţionează în interior, fiind întruparea unui scop inteligibil. Aşa cum au o semnificaţie profundă variaţiile docrinare creştine, la fel şi schimbările din organizarea ecleziastică au şi ele un sens." Există un tip de organizare maximă şi un tip de organizare minimă. Cel din urmă este reprezentat de o înţelegere la un înalt nivel de spiritualitate a fraternităţii, care respinge parţial sau total organizarea, legea, disciplina în interiorul corpului şi insistă cu precădere asupra principiului egalităţii, revenind astfel periodic la idealul de început. Primul tip este caracterizat în principal de o acceptare mai mult sau mai puţin absolută a tradiţiei. Această atitudine nu este numai rezultatul unui proces istoric, în decursul căruia se formează tradiţia, ci este justificată prin raţiuni de principiu (continuitatea creştinismului, „succesiunea apostolică"). O a doua caracteristică este puternica încurajare dată evoluţiei, standardizării şi codificării expresiei experienţelor religioase, considerate conforme cu ansamblul doctrinei. Din punct de vedere minimal, istoria Bisericii creştine primitive a fost descrisă şi interpretată cu cea mai mare eficacitate de către Sohm.

Putem găsi unele paralele la condiţiile concepute de Sohm, ce sunt în acord cu constituirea comunităţilor creştine de tip disident sau sectar (cf. mai jos, secţ. 10-12). Budismul vechi reprezintă de asemenea un tip de constituţie minimală. Pe de altă parte, în islamism, concepţia centrală a egalităţii tuturor credincioşilor, cea de „ *'umma* a fidelilor, nu a ajuns niciodată să depăşească întru totul veneraţia pe care o au arabii faţă de linia autentică a descendenţilor (lui Mahomed)". Astfel, descendenţii autentici ai lui Mahomed (*ašraf*), la origine şefii unor familii, astăzi membri ai casei Profetului, s-au bucurat totdeauna de un loc de onoare special în comunitatea mahomedană. Regulile pietăţii mahomedane au fost stabilite în mod diferit de către Profetul însuşi. „Elementul nou şi dominant era însăşi personalitatea lui Mahomed ; el nu avea nevoie de un cod, deoarece propria lui voinţă era suficientă", în timpul vieţii sale.

În afară de elaborarea doctrinei şi a devoţiunilor, în tipul maxim găsim dezvoltarea unei structuri ierarhice, distincţia între laici şi cler, o organizare pe grade a acestuia din urmă, ce se bucură de privilegii şi prerogative proprii, un drept canonic şi o disciplină. Nici tipul minim, nici tipul maxim nu pot fi explicate numai prin progresul istoric, ci ambele sunt, într-o foarte mare măsură, dacă nu neapărat într-un mod exclusiv, bazate pe principii care, la rândul lor, reflectă experienţe religioase caracteristice.

Deseori, divizările importante care se produc în interiorul marilor religii se datorează unor diferenţe de principiu de acest gen ; astfel, atunci când savanţii

încearcă să le descopere cauzele în analiza istorică a originii şi dezvoltării corpurilor ecleziastice aflate în discuţie, îşi pierd timpul. Grupurile creştine de tip minimal sunt reprezentate de comunităţile protestante dizidente, precum anabaptiştii, baptiştii, quakerii, mennoniţii, discipolii, spiritualiştii, misticii şi raţionaliştii (unitarienii şi universaliştii) şi, de asemenea, secte ale *Christian Science* sau ale russeliţilor. Grupurile de tip maximal sunt: ortodoxia orientală, romano-catolicismul şi greco-catolicismul, anglicanismul şi, într-o mai mică măsură, prezbiterianismul, luteranismul, metodismul episcopal, Noua Comunitate Apostolică (irvingiţii) şi Sfinţii zilelor din urmă.

Budismul H°nay³na cel mai vechi şi budismul Mah³y³na, prin concepţia lor divergentă despre *sa-gha*, reprezintă poziţiile extreme, care ilustrează în Orient această diferenţă. Przyluski, care se alătură lui Minayew şi lui Vallée-Poussin în atitudinea lor critică faţă de cei care acordă prioritate tradiţiei pali, distinge trei stadii ale *sa-gha*: cel mai vechi, partizan al idealului egalitarist; al doilea, reprezentat de H°nay³na, stadiul monastic şi aristocratic; al treilea, care reprezintă culmea idealului ierarhic, în Mah³y³na.

Definirea criteriilor de admitere în corpurile ecleziastice a făcut obiectul unor ample discuţii în interiorul comunităţilor religioase. În acord cu concepţia lor despre natura comuniunii religioase, grupurile de tip minimal sunt partizane ale principiului adeziunii voluntare şi ale ideii de contract sau de societate care îi leagă pe „membri" de o organizaţie „liberă" (*Freikirche*). Termenul de „Biserică liberă" semnifică totodată libertatea faţa de intervenţiile laice (spre exemplu, din partea statului) şi eliberarea de orice constrânge în probleme religioase (exemplu: disciplină de intrare obligatorie). Avocaţii tipului maxim insistă asupra fundamentelor metafizice (revelaţia), pe care ar trebui să se afle instituţia ecleziastică, prevăzută cu nişte căi sacramentale ale graţiei divine, şi asupra necesităţii esenţiale a instrumentelor sale şi a disciplinei sale riguroase (*Anstaltkirche*). De asemenea, ei insistă cu putere asupra purităţii unei doctrine bine precizate, considerate a fi ferită de erori şi compromisuri. Îngustarea impusă definiţiei aderării la corpul ecleziastic implică unele limitări ce pot da naştere la crize şi, eventual, unei schisme, şi excluderii unor minorităţi, aceasta din raţiuni teologice, disciplinare sau etnice. Acesta a fost cazul iudeo-creştinilor şi al creştinismului iniţial.

Între membri, gradele se pot repartiza în „participanţi la comuniune" şi asistenţi, „confirmaţi" şi „neconfirmaţi", membri „cu rang important" şi membri nominali etc. Problema disciplinei poate conduce, atât la minimişti, cât şi la maximişti, la aceea de a şti cum să se acţioneze faţă de cei nedemni, „călduţi" sau *lapsi*. Se poate întâmpla ca unele consideraţii religioase, etnice şi sociale să fie coroborate cu decizii luate din raţiuni de principiu. În cele două tipuri de grup, se constată existenţa rigorismului şi a toleranţei, atât la minimişti, cât şi la maximişti; uneori, cele două polarităţi coexistă, alteori ele alternează în funcţie de epoci sau medii (cf. contrastul dintre practica laicilor şi cea a ordinelor religioase catolice şi contrastul dintre diferitele corpuri luterane şi diferitele corpuri metodiste, fie ele episcopale sau nazarinene).

Un alt punct de fricţiune: problema ortodoxiei. Nu interesează prea mult grupurile minimiste, însă maximiştii o rezolvă printr-o concepţie mai strictă a autorităţii (romano-catolici) sau „conciliară" (ortodoxia răsăriteană, anglicanismul) a corpului ecleziastic. În ultima perioadă a Evului Mediu şi în epoca modernă, Biserica catolică a fost divizată relativ la chestiunea autorităţii supreme, până când aceasta a sfârşit prin a fi soluţionată la Conciliul de la Vatican. Biserica Ortodoxă, pe de altă parte, a experimentat conducerea autoritară a Bisericii până după revoluţia din 1917; în acel

moment, principiul „conciliarist” a câştigat puncte noi. Grupurile religioase înclinate către o concepţie minimistă tind să pună accentul pe autoritatea Bisericii locale şi nu au încredere într-o autoritate centrală sau colectivă. Concepţia eclezială a congregaţionalismului diferă de cea a celorlalte comunităţi creştine prin faptul că respinge organizarea ierarhică şi afirmă principiul unei cristalizări regionale. Grupurile de acest tip, similare cercului sau fraternităţii, vor să scape de pericolul spiritual căruia, cred ele, riscă să îi cadă pradă marile organizaţii ecleziastice. Ele privesc constanta creştere numerică a acestora din urmă ca pe o ameninţare la adresa prospeţimii şi a caracterului imediat al experienţei religioase a credincioşilor lor. Pe bună dreptate, mulţi se tem de sufocarea spontanietăţii de către tradiţie, ceea ce ar risca să antreneze complacerea şi compromisurile, ar conduce la imobilism şi ar expune puritatea spiritului unui grav pericol. Acest pericol este văzut şi inspiră teamă nu numai în interiorul corpului ecleziastic, dar şi în afara lui, printre laici şi demnitari. Atât timp cât nu se insistă prea mult în direcţia asta, mai este încă posibil să se readucă în atenţie adevărurile importante şi să se încerce o reaşezare şi o reintegrare a experienţei religioase. Găsim exemple numeroase ale unor astfel de tentative în analele creştinismului, budismului şi mahomedanismului.

Autoritatea caracterizată prin charisma personală poate produce schimbări radicale în întregul corp ecleziastic sau în anumite grupuri selecţionate din cadrul acestuia. În aceste condiţii, se poate întâmpla să aibă loc încă o dată un proces de cristalizare, de natură să conducă la o secesiune, deci spre noi formaţiuni religioase. Fraternităţile fondate de către Marcion, Montan, Arius şi Nestorie în interiorul creştinismului, deşi diferă între ele ca structură, se aseamănă prin faptul că se ridică împotriva doctrinei, a cultului şi a organizării „ortodoxe”. Procesul acesta, la origine intern, însă încurajat adesea de un stimulent exterior, este urmat de obicei de o reacţie internă, ce poate conduce la unele compromisuri.

Nu există nici un motiv pentru a ne îndoi că, în timpul vieţii fondatorului şi în perioada primei activităţi misionare, unităţile locale ce reprezentau *ecclesia, sa-gha* sau *ijma* se bucurau de o mare independenţă. Unitatea grupului local este asigurată de puritatea credinţei, respectarea cu conştiinciozitate a cultului şi conformitatea deplină a organizaţiei cu idealul de comuniune implicat de experienţa centrală a fondatorului. În legătură cu aceasta, constatăm că aceste grupuri prezintă o similitudine interesantă cu grupurile naturale. În organizaţiile specific religioase, grupul local poate reprezenta, teoretic, întreaga adunare, puţin reunită în jurul unui centru a credincioşilor, în care autoritatea îşi poate exercita funcţiunile în virtutea charismei sale. Uneori întâlnim două tipuri de organizaţii în interiorul aceleiaşi religii, aşa cum o dovedesc organizările congregaţioniste şi episcopale în creştinism, Sthavira şi Mah³s³-ghika în budism.

De obicei, chiar de la începutul dezvoltării sale, este posibil să constatăm în interiorul noii comunităţi un anumit grad de diferenţiere. Aceasta poate să rezide în diferenţele de autoritate sau vârstă – *presbyter*-ul, în creştinism, şi Bătrânii, în budism, se bucurau de o autoritate specială –, sau poate rezulta din divizarea tot mai mare a funcţiilor. Cele mai importante dintre acestea sunt învăţământul şi instruirea, fundamentale pentru răspândirea credinţei, administraţia cultului, fundamentală pentru interpretarea devoţiunii, îngrijirea bolnavilor, a săracilor, a dezmoşteniţilor, precum şi disciplina, fundamentală pentru menţinerea unităţii şi a moralei. În primele stadii ale dezvoltării, nu este nevoie absolut deloc ca raporturile dintre membri sau raporturile acestora cu superiorii lor să fie reglementate, deoarece acest rol este îndeplinit de spiritul de solidaritate, mai mult sau mai puţin spontan şi într-un mod adecvat. Criteriul autorităţii rămâne personalitatea charismatică, criteriu pe care trebuie să îl

accepte puţin chiar şi grupurile radical egalitare. Este semnificativ de constatat faptul că principiul acesta, chiar dacă rareori s-a întâmplat să supravieţuiască până într-o perioadă avansată a dezvoltării, îşi găseşte locul şi valoarea primordială în decursul numeroaselor revoluţii şi reforme, şi are mereu un ecou proaspăt de-a lungul întregii istorii a unei Biserici. Cu toate acestea, se întâmplă uneori ca autoritatea charismatică să fie eclipsată total sau parţial de funcţiile ecleziastice (*Amtscharisma*). Se poate ca aceasta din urmă să nu fie decât o excrescenţă a repartizării funcţiilor, fără „ministere", fără onoruri şi fără remuneraţii corespunzătoare. Astfel, vocaţia spirituală care constă în îngrijirea sărmanilor poate, de exemplu, să fie combinată cu o profesie laică. Această combinaţie este una dintre caracteristicile câtorva grupuri protestante dizidente şi a anumitor secte.

În opoziţia faţă de concepţia radical egalitară, se poate produce o diferenţiere netă între cei care se specializează în fapta religioasă şi ceilalţi. În Biserica creştină iniţială există distincţii între cler şi laici, după cum există şi între *arhat* (călugăr) şi *upasaka* (laic), în budism. Conform lui Przyluski, idealul *arhat*-ului este străin concepţiei budismului primar şi nu îi este caracteristic decât celui de-al doilea stadiu al său, acela de Pali-Vinaya : la origine, toţi călugării şi laicii formau împreună *sa-gha*. O distincţie similară apare în cele patru *t°rtha* din jainism şi diferitele clase din gnosticism şi maniheism. La al doilea nivel, ajungem la o diferenţiere şi mai adâncă : organizarea persoanelor admise să efectueze o muncă specific religioasă (hirotonisirea) poate fi mai mult sau mai puţin egalitară sau, dimpotrivă, poate să prezinte o structură ierarhică (consacrarea). Prima reprezintă idealul budismului primar şi, până la un punct, al mahomedanismului ; ultima caracterizează ortodoxia greacă, romano-catolicismul şi anglicanismul, precum şi zoroastrismul, budismul târziu, viÌñuismul şi taoismul.

Termenul de *kleros*, care desemna la origine întregul corp al „poporului lui Dumnezeu", se referă, în comunitatea creştină, la cei care au fost însărcinaţi înaintea tuturor, şi excluzându-i pe ceilalţi, cu învăţarea, administrarea cultului şi cu grija faţă de nevoile sociale. Dată fiind creşterea grupului ecleziastic, care devine mai greu de controlat, pe măsură ce creşte necesitatea de a veghea la unitatea doctrinei, a credinţei şi a administraţiei, şefii clerului se văd nevoiţi să asigure anumite funcţii, în special în ceea ce priveşte administraţia centrală a cultului. În felul acesta, *episcope* şi *leiturgia*, legate într-un mod intim în organizarea primară a Bisericii creştine, se unesc prin vârfurile lor în administrarea euharistiei. Elaborarea conceptului de succesiune, familiar în egală măsură budiştilor, maniheilor şi mahomedanilor, ca şi creştinilor organizaţi în circumscripţii episcopale, explică de ce transmiterea acestor prerogative a fost limitată la succesorii spirituali ai discipolilor fondatorului. Acesta este motivul pentru care consacrarea este o condiţie necesară pentru asumarea în deplină legitimtate a funcţiilor sacerdotale. Biserica romană a instituit ca lege canonică distincţia între *potestas ordinis* şi *potestas jurisdictionis*, ambele rezervate clerului hirotonisit. Prima include dreptul de a asigura învăţarea şi administrarea sacramentelor, fiind rezervată, prin autoritatea revelaţiei, episcopilor, preoţilor, diaconilor şi, numai în cazuri excepţionale, celor care au o situaţie inferioară. A doua se referă la dreptul divin de a judeca şi de a guverna ; ea este limitată episcopatului. După Harnack, „legea ecleziastică nu a apărut în nici un caz ca realizare a unui principiu, ci s-a dezvoltat gradual şi, ca să spunem aşa, la întâmplare, în funcţie de împrejurări. Ideea că Biserica posedă nişte drepturi sau un drept (*jura, jus*) este mai veche decât concepţia sa ierarhică".

Nu se întâlneşte nicăieri o centralizare unică a conducerii, similară Bisericii romano-catolice. Lucrul acesta se datorează în parte influenţei instituţiilor Romei

antice. Aşa se explică de ce a fost stabilită ierarhia metropolitană într-un mod cât se poate de natural în marile cetăţi şi organizată după modelul de structurare politică a provinciilor, exact în felul în care *civitas* guverna în antichitate *territorium*-ul. De asemenea, dezvoltarea dreptului penal şi disciplinar acuză clar influenţa jurisprudenţei romane. Puterile administrative şi juridice se aflau în întregime în mâinile episcopului (episcopalism). *Ubi episcopus, ibi ecclesia*. Această stare de lucruri a întâmpinat obstacole acolo unde era incompatibilă cu cea deja existentă : în Sfântul Imperiu Roman şi în ţările germanice. Puterea şi influenţa crescândă a organizaţiilor ecleziastice riscau să provoace bănuieli şi ostilitatea prinţilor pământeni. Din clipa aceasta, putem întrevedea dificultăţile şi conflictele din viaţa Bisericii catolice din Evul Mediu timpuriu.

Dintr-un punct de vedere oarecum abstract, până acum ne-am concentrat atenţia asupra procesului de formare a corpului ecleziastic. Am arătat că nu a fost vorba despre o simplă dezvoltare „lineară”, ci despre o dezvoltare mult mai complexă, cuprinzând reacţii, reforme, contrareacţii. Deseori, grupurile conduse de personalităţi dotate cu un mare ascendent spiritual s-au separat de ansamblul credincioşilor. În creştinismul primar s-au văzut formându-se nu unul, ci mai multe corpuri ecleziastice. Citându-l pe Tertulian („*faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae*”), Harnack arată că Marcion împreună cu discipolii săi a format de asemenea o biserică. Bisericile catolice occidentale, ortodoxia orientală, bisericile din Orient, precum şi schismele lui Montan, Marcion, Novatianus, Donat şi Arius, conform terminologiei noastre, toate sunt corpuri ecleziastice ; toate au pretins a fi *Biserica*. Toate aveau o constituţie oarecum asemănătoare, doctrină, cult şi organizare similare, deşi nu identice.

Gnosticismul, care va da naştere unui mare număr de grupuri şi şcoli, este un fenomen complex, multe grupuri gnostice anti- sau necreştine ilustrând tipul de grupare caracterizat mai sus drept societate de mistere sau drept cercuri (secţ. 3 şi 6). Anumite comunităţi gnostice creştine s-au constituit în corpuri ecleziastice (Marcion). Modul în care ele insistă asupra aprofundării unei exegeze „pneumatice” determină o deviere importantă de la doctrină. Unele dintre aceste grupuri se disting prin modificări ale formelor cultuale (adăugarea unor noi sacramente). Ele variază de asemenea şi prin critica pe care o aduc tradiţiei şi prin organizarea rezultată din opoziţia lor faţă de structura Bisericii-mamă.

În Evul Mediu, procesul care a avut ca rezultat separarea Bisericilor apuseană şi răsăriteană a condus şi la suprimarea oricărei „competiţii” şi a determinat grupurile minoritare să nu mai aibă decât o importanţă locală. Cu toate acestea, începând din perioada modernă, se afirmă un pluralism al formaţiunilor sociale, reduse în secolele precedente la o diarhie. Aceasta este epoca Reformei.

Dezvoltarea şi creşterea corpului ecleziastic se loveşte de numeroase nevoi sociale sau specific religioase. Peste tot unde administraţiile şi funcţionarii se dovedesc inferiori sarcinilor ce le revin, este necesar să fie create organizaţii specifice, pentru a sigura esenţialul : misiunile interioare şi exterioare, educaţia, asistenţa publică. Există două metode de natură să permită stabilirea unor asemenea organisme. Ele pot fi fondate de către autorităţile „de sus” sau, dimpotrivă, pot fi iniţiate şi susţinute de către persoane private. În acest din urmă caz, este de aşteptat ca persoanele private să-şi legitimeze existenţa cerând autorităţii confirmarea statutului lor sau procedând la demersuri oficiale făcute în acelaşi spirit. Gradul de organizare a propriilor activităţi şi raporturile noii organizaţii cu ansamblul credincioşilor vor fi determinate prin constituirea sa şi prin nevoile individuale. Pentru studiul acestor organizaţii şi al

acestor întreprinderi din interiorul diferitelor corpuri religioase, istoria religiei ne furnizează o bogată documentaţie ; iar teoria dreptului canonic şi a asociaţiilor religioase ne permite să stabilim o clasificare generală. Sociologul religiei este interesat de ansamblul acestor fapte din două motive : pentru că se creează instituţii oficiale ce respectă un model definit, şi care intră prin aceasta în câmpul său de observaţie ; şi pentru că se creează astfel un grup spontan, ce conduce spre societăţi, consilii, comisii, întreprinderi ad-hoc, al căror interes nu poate să îi scape. Atunci când este vorba despre grupuri spontane, se conturează anumite tendinţe care, în anumite condiţii, pot produce o separare de ansamblul credincioşilor. S-ar putea găsi cu uşurinţă exemple asemănătoare în societăţile Bisericii anglicane, dintre care câteva au dispărut în momentul secesiunii metodiste. Studiul acestui tip de grupare ne-a pregătit pentru cel al numeroaselor formaţiuni aparţinând unui alt nivel. În cele ce urmează, ne vom îndrepta atenţia către un alt gen de grup.

10. Reacţia : protestul

A. Tipurile individual şi colectiv de protest

Toate religiile universale au de făcut faţă unor proteste periodice împotriva principalelor tendinţe ale evoluţiei lor. Protestele au loc în cele trei domenii ale expresiei religioase : teologie, cult, organizare. Ele sunt îndreptate, pe de o parte, împotriva expansiunii excesive a corpului ecleziastic, împotriva compromisurilor şi modificărilor care rezultă de aici şi, pe de altă parte, împotriva scăpărilor şi slăbiciunilor şefilor unui corp care se complace şi nu se mai interesează decât alene de posibilităţile de progres şi dezvoltare.

În cazul în care protestul este radical, există riscul serios de a se produce o separare. Atunci când ruptura nu are loc, se poate întâmpla ca noua mişcare să fie aprobată în ansamblu şi să fie creată în interiorul marii religii o organizaţie specială, destinată să primească discipolii noii doctrine. Dintr-un punct de vedere general, există patru tipuri de proteste : 1. protestul izolat, critica individuală şi deviaţia de la modul de viaţă al comunităţii ; 2. protestul colectiv : ambele tipuri de proteste pot rămâne în interiorul comunităţii ; sau, 3. şi 4., să iasă din cadrul grupului şi să se separe. Cele patru tipuri sunt reprezentate în istoria Bisericii primitive, a Bisericii medievale şi în cea a Reformei. Multe studii sociologice moderne asupra grupurilor creştine şi asupra tipologiei lor îşi concentrează atenţia în direcţia efectelor avute asupra lor de separare de Biserică (Troeltsch, Kuehn, Burrage şi Niebuhr). Şi cu toate acestea, protestele *din interiorul* Bisericii (romano-catolice, greco-catolice, luterane, anglicane, reformiste) sunt subiecte de studiu nu mai puţin interesante.

a) *Catolicii*. – Un exemplu din primul tip – protestul individual interior – găsim în Biserica romano-catolică din secolul XVI. Philippe Neri (1515-1595), care a trăit în prima parte a vieţii sale sub influenţa umanismului, va adopta o atitudine critică faţă de viaţa Bisericii din vremea sa şi va începe să trăiască în chip de eremit, pentru a-şi realiza noul ideal. Este ceea ce am putea numi un protest individual interior. Mai târziu, urmând exemplul Oratorului Dragostei Divine din Roma, numit de către istorici „primul leagăn al Reformei catolice”, a reunit discipoli şi i-a asociat la practicarea unor exerciţii spirituale şi a carităţii. Fondarea Oratoriului reprezintă, în

această formă, un protest colectiv şi organizat. Nu era o asociaţie monastică, nu era nici un ordin, nici o congregaţie clericală regulată, ci a trecut de la starea de *collegium* la cea de *fraternitas* (cf. mai jos, secţ. 11). El nu implica jurăminte, ci anumite statuturi numite constituţii şi, din principiu, refuza să se organizeze ca ordin, precum şi să se separe de Biserică. După ce a înlăturat primele bănuieli, a fost recunoscut în mod oficial ca şi congregaţie a preoţilor seculari în interiorul Bisericii catolice. Avem, aşadar, aici un protest individual devenit colectiv, exprimat în cadrul corpului ecleziastic, totuşi fără voinţa de a se despărţi de acesta.

b) *Puritanii*. – Mişcarea puritană iniţială, studiată recent în detaliu de către Charles Edwin Whiting, va servi ca exemplu de protest colectiv. Influenţaţi de criticile exprimate la adresa Bisericii din Anglia şi hrăniţi cu gândirea lui Colet, Cartwright şi alţi umanişti, aceşti protestanţi, adversari ai sacerdotalismului şi ai indiferenţei ce domnea în Biserica oficială, catolică sau anglicană, au avut pretenţia de a face o a doua Reformă. La început, mişcarea a fost condusă de către clerici, care alcătuiau o fraternitate spirituală. S-a arătat că primii puritani au fost departe de a se gândi să organizeze o Biserică independentă şi, cu atât mai puţin, de a se despărţi de ea. Nu a fost decât un grup care a pledat în favoarea unei organizări prezbiteriene. „S-a încercat stabilirea unui sistem prezbiterian de conducere ecleziastică, în cadrul Bisericii stabilite” (Haller). În acelaşi timp, au existat puritani şi printre episcopalieni, prezbiterieni, congregaţionişti. Se înţelegeau cu toţii asupra necesităţii de a „purifica”, de a intensifica trăirea religioasă şi de a restabili disciplina, toate acestea în interiorul diferitelor corpuri ecleziastice. Într-adevăr, ei constatau protestele, atât cele individuale, cât şi cele colective. Curând, în cadrul puritanismului aflat în plină evoluţie, s-au conturat unele atitudini divergente. Probabil că, la început, disidenţii nu se priveau ca fiind separaţi unii de alţi, dar au ajuns aici mai târziu, deoarece doreau să vadă formându-se un corp de „aleşi” şi pentru că simulau că privesc „congregaţia” ca pe o unitate independentă. Unii dintre ei s-au separat în mod individual de Biserica existentă ; alţii, precum Robert Browne (care se va reîntoarce mai târziu la sânul bisericii sale), Henry Barrows, John Smyth şi John Robinson, au format comunităţi separatiste, dar nu şi revoluţionare. G. Winstanley şi J. Lilburne au făcut mai târziu dovada unui spirit agresiv. Conform acestuia din urmă, „calea adevărului este calea totalei separări”. Consecinţele protestelor puritane au fost deci determinate, pe de o parte, de atitudini psihologice şi convingeri teologice individuale şi, pe de altă parte, de condiţii istorice, politice şi economice. De aici au rezultat diferite tipuri de organizare religioasă.

c) *Revivaliştii*. – Un alt exemplu de protest colectiv este mişcarea numită „Trezirea”, din Statele Unite, din secolul XVIII. Deşi încurajată de şefi puternici, această mişcare nu poate fi considerată în mod exclusiv ca un protest individual. Criticile explicite sau implicite sunt îndreptate împotriva tradiţionalismului, intelectualismului şi scepticismului corpurilor religioase aflate la putere, împotriva indiferenţei şi delăsării, a stagnării şi decadenţei vieţii religioase din ţară. Mişcările străine, adică de pe Vechiul Continent, nu au rămas fără influenţă asupra şefilor mişcării americane. Aceasta s-a dezvoltat mai repede sau mai încet, în funcţie de obstacole, şi a prezentat un caracter psihologic şi social variind în funcţie de ţări şi epoci. Istoricii au distins câteva valuri diferite : Marea Trezire, Marele Revival şi reînnoirea revivalismului din secolul XIX, dar aceste mişcări au avut toate aceeaşi atitudine religioasă. Important este caracterul lor interdenominaţional : mişcarea a atins corpuri ecleziastice şi grupări diferite. Influenţa sa spirituală şi culturală asupra vieţii religioase şi sociale a ţării a fost profundă. A încurajat în mod deosebit misiunile, educaţia şi activităţile

umanitare. Importanţa contribuţiei sale nu a început să fie înţeleasă în întreaga sa amploare decât recent. Cu toate acestea, nu a dat naştere unui număr ridicat de organizaţii efectiv noi. În parte, aceasta se datorează faptului că s-a insistat mult asupra experienţei personale, caracteristică tuturor genurilor de revivalism. Astfel se explică şi tendinţa sa de a se exprima într-un stil de un sentimentalism exagerat; anumiţi specialişti, istorici sau psihologi, consideră acest aspect ca fiind tipic oricărui gen de revivalism. Spre deosebire de toţi ceilalţi, interesul acestora din urmă arătat faţă de simptomele psihologice ar trebui echilibrat prin estimarea aspectelor sociologice. Atunci când se acordă o importanţă deplină stărilor subiective şi când se face dovada unei indiferenţe mai mult sau mai puţin pronunţate faţă de formele tradiţionale sau faţă de orice formă de expresie, teologică, rituală sau disciplinară, se adoptă o poziţie apropiată de respingerea oricărei devoţiuni oficiale. Şi totuşi, în ceea ce priveşte revivalismul, nu este cazul. În el s-a văzut apariţia unor moduri precise de gândire şi exprimare, a unor proceduri şi rituri, a unor fraternităţi şi asocieri. Aceste moduri au variat în funcţie de mediul geografic, social şi cultural şi în funcţie de tradiţiile religioase. Caracteristicile mişcării, şi anume forma sa tranzitorie, „climatul" său psihologic, intimitatea relativă, îi conferă alura unei secte (cf. mai jos, secţ. 12). Prima caracteristică menţionată aici este răscumpărarea excitării şi exaltării, care primează atât de des într-o religie revivalistă; a doua rezultă dintr-o promiscuitate limitată şi din condiţii fiziologice, cum ar fi lipsa hranei sau a somnului, care duc exaltarea sensibilităţii la paroxism şi o fac contagioasă. A treia se poate distinge nu numai în reuniunile interioare, într-o casă sau biserică, ci şi în cadrul întâlnirilor sub un cort sau a întâlnirilor de masă, în aer liber. Devoţiunile revivaliste se caracterizează nu atât prin conţinut, cât prin formă, criteriul ce interesează acest grup fiind „spiritul" în care se acţionează şi mai puţin forma acţiunilor. Rezultatul este acela că se pot vedea instituţii tradiţionale funcţionând în paralel cu noile forme de expresie. Autoritatea charismatică joacă aici un rol important, ceea ce apropie revivalismul de „sectă". În fond, asistăm în cadrul acestor grupări la crearea unor ierarhii charismatice, ale căror grade corespund gradelor de participare la „preafericire" – stare de excitare sau sanctificare. Grupurile de acest gen se disting de asemenea printr-o anumită nelinişte amestecată cu o atitudine de reprobare faţă de asistenţii sau spectatorii pur pasivi sau, dimpotrivă, prin indiferenţa faţă de asistenţă, aşa cum se observă în cazul marilor grupuri instituţionale, care uită faptul că aceşti membri participă şi ei la idealul de fraternitate.

Protestul colectiv al mişcărilor de Trezire a condus anumiţi indivizi sau anumite grupuri la secesiune. Totuşi, aceasta este mai degrabă excepţia decât regula. Controversele vehemente asupra caracterului şi valorii mişcărilor revivaliste (şi în special asupra exerciţiilor lor extraordinare) au durat mult timp după dispariţia lor, ceea ce dovedeşte, chiar dacă separarea nu s-a produs la scară mare, că problema delimitării între ortodox şi heterodox, dintre ce este permis şi ce este ilicit, a fost pusă cu precizie şi discutată cu ardoare în diferitele denominaţiuni interesate de revivalism (baptişti, metodişti, prezbiterieni). Dat fiind că setea de emoţii este una din cauzele sectarismului, înţelegem măsura în care, în cadrul mişcării revivaliste, numeroase grupuri şi numeroşi indivizi au avut tentaţia de a trece la disidenţă.

d) *Ortodocşii*. – Istoria Bisericii Ortodoxe Ruse oferă exemple de protest interior. Prima formă este protestul împotriva instituţiilor. Acesta a fost emis de către indivizi şi grupuri de credincioşi împotriva reformei patriarhului Nicon; protestul nu a condus imediat la secesiune, ci la formarea unor cercuri de „credincioşi" (*staroverî*). Dat fiind că refuzau să respecte inovaţiile lui Nicon, aceşti „credincioşi de rit vechi"

au ajuns, încetul cu încetul, în situaţia de a decide că era necesară o nouă organizare a vieţii lor religioase. Au existat două atitudini : cea mai conservatoare era înclinată să reţină învăţăturile, riturile şi instituţiile fundamentale din ansamblul corpului ecleziastic, mulţumindu-se cu o reînnoire a formei şi cu „purificarea" ei. La început, aceste grupuri nu se gândeau deloc să se separe, deoarece se considerau ca fiind *adevărata* comunitate sau Biserică ortodoxă, dar au fost împinse spre schismă, deoarece în Biserica oficială nu existau suficienţi preoţi consacraţi care să accepte să se identifice cu ele. A doua formă, atitudinea radicală, conducea în mod obligatoriu la schismă, deoarece critica principiile fundamentale ale marelui corp ecleziastic (opoziţie nu empirică, ci de principiu faţă de conceptele de taină, sacerdoţiu şi Biserică). Teoretic, „sacerdotaliştii" ar fi putut rămâne în corpul ecleziastic ; dar cei care nu doreau preoţi s-au exclus în mod automat şi au fost nevoiţi să se separe. Practic, ruptura a fost întîrziată de nişte grupuri care, retrăgându-se în păduri, deci în părţile mai puţin cultivate ale Rusiei septentrionale, au încercat să trăiască în comunităţi mici, reuniţi în jurul unor „maeştrii", şi s-au lipsit de instituţiile sacramentale şi sacerdotale. Grupurile de pe malul Mării Albe şi frăţia de la Vigovsk, cărora le dăduse statuturi A. Denisov, au făcut obiectul unui studiu al lui Miliukov. Această lucrare despre religia rusă se ocupă în principal de grupurile reformate şi de secte.

O dată cu Efim, fondatorul „Rătăcitorilor", şi Zimin, care se află la originea mişcării celor „fără rugăciune", asistăm la ruptura definitivă de ansamblu şi la stabilirea unor secte complet independente.

În Biserica răsăriteană există un al doilea tip de protest, intelectual şi spiritualist ; el a avut consecinţe sociale interesante. În el putem regăsi influenţa mişcărilor evangheliste din Occident, deşi nu trebuie să subestimăm elanul imanent mişcării în sine. Feodor Necuratul (sec. XVI) a adunat în jurul său protestatari care se opuneau oricărui fel de rituri ; el intenţiona să-i reunească pe toţi adevăraţii „fii ai lui Dumnezeu" într-o comunitate egalitară şi comunistă. Gruparea Şaloput, a cărei fraternitate era ghidată de raţiune şi de spiritul omniprezent, a fost adversară a sfintelor taine şi a Bisericii. În Rusia Evului Mediu şi de mai târziu au trăit „profeţi" şi sfinţi, al căror comportament fusese dictat de Sfântul Duh şi a căror viaţă a fost încoronată cu extazul religios, dar în sânul Bisericii. O dată cu timpurile moderne şi sub influenţa evanghelică, spiritualismul a provocat în Rusia schimbări sociale mai radicale. Kapiton, fondatorul „Jertfiţilor de bună voie" sau al „Purtătorilor de lanţuri", ai căror discipoli „au locuit în păduri până în 1691, fără a asista la slujbe, fără a primi Sfintele Taine şi fără a crede în vechea credinţă" (Miliukov), Suslov, profetul sectei Şlisti, primul dintr-o suită de încarnări ale lui Christos şi primul timonier al unei „corăbii" şlisti, Selivanov, al cărui ascetism radical a condus la o schismă în comunitatea şlisti şi care a devenit fondatorul sectei scapeţilor, cu o organizare mai strictă decât secta-mamă, părinţii fraternităţii spirituale Duhobor, toţi aceşti protestatari radicali au devenit şefi ai unor mişcări sectare independente, separate de Biserică, cu învăţături, rituri şi organizare faţă de care ei şi înaintaşii lor s-au opus.

B. Formele de protest : individualism ; noua grupare

Am văzut deci că protestele pot să rămână individuale sau să devină colective, să fie trecătoare sau permanente, să fie exprimate într-un mod colectiv în interiorul comunităţii credincioşilor sau, din contră, să ducă la o separare. Acestea sunt tot atâtea surse ale unor noi forme de organizare, care trebuie să reţină atenţia sociologului.

În studiul său despre doctrinele sociale ale protestantismului, Ernst Troeltsch distinge în această mişcare următoarele tipuri de organizare : Biserica reformată (luterani, calvini etc.), spiritualismul şi misticismul şi, în sfârşit, sectele. Conform justei aprecieri a autorului, fiecare dintre aceste tipuri de protest reprezintă atitudini sociale caracteristice. Totuşi, Troeltsch nu lămureşte într-un mod cu totul satisfăcător criteriile care, urmând această împărţire, permit o clasificare generală a protestelor cunoscute în istorie. Studiul său despre originea istorică a grupurilor apărute în urma diferitelor proteste are o mare valoare, dar nu este suficient. De fapt, ar mai rămâne de răspuns la o întrebare : unele concepte sau atitudini religioase implică sau favorizează în mod necesar anumite consecinţe sociale ?

La această întrebare s-ar putea da un răspuns afirmativ invocând *misticismul*, care favorizează individualismul. Termenul de „misticism" are de obicei un sens larg şi unul restrâns. De preferat aici este cel din urmă. El semnifică un tip de experienţă religioasă, descris ca evoluţie a datelor empirice care conduc la adevărul însuşi sau, dacă ne place mai mult aşa, conştiinţa pe care o capătă individul despre propriul său destin divin, în comuniune cu divinitatea. „Eul", aşa cum spune Evelyn Underhill, una dintre cele mai mari autorităţi în domeniu, este „punctul de plecare". În studiile sale referitoare la misticism, ea descrie „trezirea", „purificarea" şi „iluminarea" eului utilizând în analiza sa asupra căilor mistice exemple clasice. Termenul de „introversiune", de care se serveşte pentru a descrie acest tip de experienţă, este bine ales, deoarece subliniază tendinţa pe care o traduce grecescul *myein* : a se închide în sine însuşi şi a se opune lumii exterioare şi societăţii, precum şi oricărei influenţe de natură să distragă sau să tulbure. Această interpretare a misticismului, care insistă asupra caracterului său individualist, diferă de cea a unui alt specialist al vieţi şi religiei mistice, Rufus Jones. Acesta descrie cu multă simpatie şi înţelegere mişcările colective cu tendinţe mistice din Anglia şi Germania din Evul Mediu şi de la începuturile perioadei moderne. Într-una dintre ultimele sale lucrări, acest mare savant enumeră implicaţiile sociale ale doctrinelor mistice din secolul XVIII englez. Cu toate acestea, chiar în grupurile studiate de el, răzbate înclinaţia individualistă a misticii. În consecinţă, îndrăznim să credem că avem dreptate atunci când afirmăm că elementul constitutiv al unei religii mistice este „izolarea". Fraternitatea mistică nu poate fi în nici un caz caracterizată prin expresia inventată de Ernst Troeltsch, „paralelism de spontaneitate". Acest autor, care greşeşte neînţelegând adevărata natură a expresiei mistice, nu reuşeşte să specifice şi să ilustreze tipurile de fraternitate mistică.

Pornind de la faptul că, în ultimă instanţă, experienţa mistică este incomunicabilă, nu mai rămân, de fapt, decât două feluri de solidaritate la care misticul poate consimţi să participe : fraternitatea umană, în raporturile din viaţa cotidiană, şi spiritul de grup, în protestul îndreptat împotriva formelor şi instituţiilor religioase tradiţionale. Gradul de intimitate şi durata primei forme de solidaritate şi radicalismul celei de-a doua forme variază în funcţie de contextul geografic, cronologic şi cultural. În cadrul grupurilor mistice, găsim foarte rar o organizare strictă. Acolo unde există o organizare, aceasta se datorează de obicei altor factori. De asemenea, trebuie să ne amintim că elemente mistice găsim în toate tipurile de gândire religioasă şi în multe dintre formele de devoţiune, şi că pietatea pur mistică este un lucru rar. „Misticismul cultual" nu este decât rezultatul interpretării mistice individuale şi subiective a actelor de devoţiune şi adoraţie obiective şi comunitare.

În „cercul fondatorului", pe care l-am descris anterior (secţ. 6), există de obicei un element mistic ce caracterizează experienţa celor care îl alcătuiesc. Alte exemple de comunitate mistică se găsesc în societăţile de mistere, în frăţie şi sectă. În istoria

grupurilor mai largi, întâlnim deseori indivizi şi mici grupuri mistice (neoplatonicieni în Grecia, sufişti în islam, cabalişti hassidim în iudaism, taoişti în China şi tot felul de devoţi brahmani şi hinduşi). În creştinism, comunităţi mistice găsim în Biserica răsăriteană (isihaşti, starzi) ; în Biserica apuseană din Evul Mediu (Sfântul Victor, monahismul german şi italian din secolele XI şi XIV) ; în catolicismul de după Conciliul de la Trento şi în protestantism (cercurile englez, olandez, mai târziu, francez şi spaniol ; grupurile luterane din epoca barocă).

Există un studiu exhaustiv al protestelor individuale (Wilhelm Dilthey şi Erich Seeberg), care dovedeşte faptul că, printre protestatari, numărul celor care resping orice fraternitate este egal cu numărul celor care o favorizează. Cu alte cuvinte, protestul împotriva formelor tradiţionale ale expresiei religioase nu exclude în mod necesar planuri ce stabilesc *o nouă comunitate religioasă* sau iniţiative ale unei reorganizări şi ale unei reorientări a comunităţii tradiţionale. Dificultăţile teoretice pot fi rezolvate prin întoarcerea la originile credinţei sau prin adaptarea la filosofia momentului, iar conceptul teoretic al comunităţii poate admite atunci posibilitatea unei *alianţei*, a unei *fraternităţi* sau *societăţi*, care să înlocuiască corpul ecleziastic deja existent. Scopul urmărit constă în a stabili în interiorul sau exteriorul grupului central un cadru de veritabilă comuniune. Idealul Noilor Puritani din Anglia, aşa cum îl formulează istoricul lor, Perry Milles, ar putea servi ca exemplu : „Sub influenţa pietăţii, a extraordinarului puseu al Reformei şi a activităţii teologice, a apărut dorinţa de a realiza pe pământ o Biserică perfect ordonată, curăţată de orice urmă de corupţie şi eliberată de toate obstacolele puse în faţa unei regenerări. În acelaşi timp, izvorând din tradiţia trecutului, din simţul profund şi nemărturisit al tribului, al comunităţii organice, s-a format dorinţa de a intensifica uniunea socială şi de a întări coeziunea poporului." Cursul urmat de dezvoltarea grupurilor protestatare este determinat de diferiţi factori. Aparent, esenţială pare a fi charisma personală a unui şef suficient de puternic pentru a atrage şi a uni adepţii. De asemenea, este necesar din partea şefului un anumit spirit creator, precum şi nişte principii clare şi o concepţie despre o comunitate religioasă care să permită dezvoltarea unei organizaţii permanente în interiorul sau exteriorul marelui grup religios. Inevitabil, se pune problema dacă noul grup poate să-şi atingă idealul în cadrul mai vast al societăţii, în calitate de *ecclesiola in ecclesia*, aşa cum este cazul ordinelor sau al frăţiilor monastice, sau, dimpotrivă, dacă trebuie să formeze o comuniune nouă. Răspunsul la această întrebare poate fi anticipat : în primul rând, este suficient să se examineze elanul iniţial al mişcărilor religioase şi conceptele sale fundamentale, care determină încă de la început noua structură ; în al doilea rând, este suficient să se studieze istoria grupului mai vast, pentru a determina în ce măsură acesta este susceptibil să se lase influenţat de reformele personalităţilor marcante ; şi, în al treilea rând, trebuie studiate circumstanţele interne şi externe care ar putea modifica direcţia reformei sau a idealurilor teologice ale noii mişcări.

Există trei mari categorii de proteste : divergenţe la nivel doctrinar, critici aduse expresiei cultuale şi obiecţii faţă de natura sau evoluţia structurii organizatorice. În majoritatea acestor cazuri, există tendinţa de a reveni la experienţa originară a fondatorului sau la cea a comunităţii primitive. Această reorientare către fondator poate varia de la contemplaţia mistică, ce vizează unirea spirituală, la imitaţia şi emulaţia practicate de către un individ sau un grup, cu scopul de a regăsi obiceiurile şi modul de viaţă ale maestrului sau ale discipolilor săi.

Deseori, protestul individual sau colectiv reuşeşte să aducă schimbările dorite fără să rupă legăturile comunităţii ; alteori, el reuşeşte să restabilească unitatea, chiar şi

după ruptură. Evoluţia finală a reformei poate fi determinată de motive de toate tipurile : religioase, culturale, politice, sociale. Este semnificativ de remarcat faptul că anumite mari mişcări religioase moderne au ajuns să formeze noi corpuri ecleziastice, care au ca fundament puncte de vedere originale sau revizuirea doctrinei, a cultului sau a organizării tradiţionale. Bisericile luterane, calvine şi anglicane s-au născut din protestul Reformiştilor şi al înaintaşilor acestora. Bisericile mennonite îşi găsesc originea în Menno Simons, adversar al Bisericii din epoca sa. Biserica metodistă are la bază protestul lui John Wesley, iar Armata Salvării pe cel al lui William Booth.

De asemenea, acelaşi gen de proteste găsim şi *în afara creştinismului*, în alte religii. La mahomedani, Ši‘a este rezultatul protestelor succesorilor lui ‘Al°. Comunitatea kharijită a protestat şi s-a separat în perioada de început a islamismului. Wahhabii din Arabia sunt deseori numiţi „Protestanţi puritani” ai islamismului. Grupul Sikh îşi datorează existenţa protestului lui N^{3}nak ; Brahmo Sam^{3}j există ca urmare a protestului lui Rammohun Rai împotriva hinduismului. Biserica Galbenă a lamaismului a luat naştere în urma protestului lui Tsong-kha-pa. Unele dintre marile comunităţi ale şcolii Mah^{3}y^{3}na, comunitatea chineză şi cea japoneză, în particular, au origini similare. Reacţia „sectelor” numite ale „Marii Treziri” budiste era îndreptată împotriva practicilor intelectuale, culturale şi politice ale şcolilor Nara. Şcolile Amida se sprijineau pe raţiuni teologice pentru a pune la îndoială necesitatea şi eficacitatea acţiunilor (rituri, moralitate, cunoaştere, meditaţie) şi insistau asupra principiului credinţei care mântuieşte ; de asemenea, ele se sprijineau pe raţiuni sociale, pentru a se ridica împotriva monopolului aristocratic al înaltului cler. Protestul lui Nichiren ţintea către teologia complicată şi supranaturală, către cultul ritualist şi se ridica împotriva acaparării budismului epocii sale de către aristocraţie (sec. XIII). Cu alte cuvinte, aceasta era o reacţie teologică, culturală şi socială. Astfel, protestul lui Nichiren insista cu o forţă nemaiîntâlnită asupra puterii ce o putea avea budismul în integrarea naţiunii japoneze. Asemănarea cu protestele occidentale, precum cel al lui Luther, este mai frapantă decât în cazul oricărui alt reformator al budismului. Şcoala Zen s-a născut, de asemenea, din protestul manifestat faţă de orice religie intelectuală, devenită o instituţie ; ea insistă asupra experienţei importanţei exagerate ce se acordă moralităţii exterioare ; centrul său de interes era practica meditaţiei asupra adevărurilor fundamentale.

După cum am văzut, protestele pot fi parţiale sau generale, prudente sau violente, cu referite la detalii sau la principii. Ele pot fi o acţiune fie a funcţionarilor cultului, gânditorilor sau savanţilor religioşi, fie a reprezentanţilor diferitelor grupuri sau stări sociale, fie a indivizilor, indiferent de origine, poziţie, meserie sau rang.

Aşa cum am demonstrat anterior (cap. II, secţ. 2), modul de formare a expresiei *teoretice* a experienţei religioase centrale prezintă o mare varietate. Lucrul acesta nu se datorează numai temperamentelor şi caracterelor diferite ale celor care îl interpretează, dar şi variaţiilor modurilor curente de gândire, moduri raţionale sau iraţionale, intelectuale sau mistice. Opiniile rezultate din această interpretare trec drept „ortodoxe”, dacă par a fi fondate pe o deducere „sănătoasă” a principiilor stabilite sau pe o exegeză dogmatică apreciată drept corectă, chiar dacă este tendenţioasă. Ele sunt privite ca fiind „teleogumena”, atâta vreme cât nu este stabilită nici o autoritate care să decidă „ortodoxia” lor sau până când o astfel de autoritate nu le-a respins sau ratificat. Diferitele mari corpuri ecleziastice nu au urmat totdeauna aceeaşi procedura pentru a stabili o autoritate normativă de acest gen. Biserica romano-catolică este cea care a enunţat cel mai clar dreptul exclusiv al şefului său (înainte, în cooperare cu

conciliile Bisericii) de a stabili dogma şi de a defini regula credinţei. Biserica greco-catolică rezervă dreptul de a determina ortodoxia oricărei teleogumene propuse de teologi *sobor*-ului (conciliului). Lipsită de o autoritate centrală, Biserica luterană a rezervat Sinodului suprem dreptul de a decide într-un fel sau altul, dar lasă teologilor o marjă largă în studiul şi interpretarea dogmei. La fel, Biserica anglicană insistă mai puţin asupra elementelor doctrinare decât asupra conformităţii în credinţă, lasă un mare câmp de desfăşurare libertăţii personale în materie de credinţă. Pe de altă parte, Biserica reformată a insistat cu putere şi severitate asupra aspectului doctrinar al religiei. În mahomedanism, încrederea fondatorului în comunitatea sa că aceasta nu va accepta niciodată eroarea este exprimată prin principiul *'i»m ³* (acceptarea în bloc), această încredere fiind pronunţată iniţial de către întreaga comunitate şi devenind mai târziu privilegiul numai al celor ce studiază dreptul şi tradiţia religioasă. Teologii musulmani sunt liberi să-şi exprime ce idei doresc în limitele impuse de sursele normative (scriptura, tradiţia – *hadith* –, acceptarea – *'i»m ³* – şi analogia – *qiy ³s*). În budism, nu există o autoritate centrală, care să stabilească „ortodoxia". Se ştie că, în perioada de început, au existat mai multe concilii, care au respins anumite idei şi anumite practici, în special în ceea ce priveşte disciplina, şi au ordonat expluzarea nonconformiştilor. Chiar şi în budismul Mah³y³na şi în subdiviziunile sale, nu a fost stabilită niciodată definiţia ortodoxiei. Dimpotrivă, corpul ecleziastic zoroastrian a creat norme stricte în materie de credinţă şi a insistat cu tărie asupra dezaprobării teoretice a heterodoxiei.

Aşadar, „erezia" nu se poate produce decât în condiţiile descrise mai sus ; ea constă fie în devierea involuntară de la o doctrină prestabilită, fie într-un protest conştient şi deliberat. Marile mişcări semi-ezoterice cu caracter cultual sau mistic născute în iudaism de-a lungul întregii sale istorii, cum ar fi grupul Botezătorilor, cabaliştii sau cel numit Hassidim, sunt, la fel ca sufismul în islam sau zenul în budism, exemple de proteste al căror aspect, individual sau colectiv, ortodox sau nu, a variat de-a lungul timpului. În creştinism, ortodoxia a numeroşi mistici individuali, discipoli, predicatori sau îndrumători, a fost deseori pusă în discuţie. Drept mărturie avem procesele susţinute în timpul vieţii (Meister Eckhart), bănuiala de erezie (Ruusbroec, Jacob Böhme), anchetele post-mortem (David Joris, Valentin Weigel) şi controversele pe care le-au provocat chiar şi după secole de la moartea lor (Gioacchino da Fiore). La fel stau lucrurile şi în cazul gânditorilor spiritualişti precum Kaspar Schwenckfeld, Sebastian Franck şi Hans Denck.

Un mare număr de critici au luat forma unui protest în numele *raţiunii* împotriva credinţei. Se poate alcătui o lungă listă de şcoli critice şi raţionaliste, între care se numără multe considerate drept eretice, în istoria comunităţilor religioase şi a corpurilor ecleziastice : în creştinism : pelagianismul, nominalismul, arminianismul, latitudinarismul, deismul, neologia, unitarismul ; în iudaism : aristotelismul, „Iluminarea" ; şi, în islam, mutazilismul. Parţial, studiul acestor tendinţe şi şcoli ţine de istoria filosofiei ; în general, istoria religiilor oferă o amplă documentaţie pentru studiul ereticilor şi al filosofiei lor, pentru studiul psihologiei şi sociologiei lor. Se întâmplă ca unii dintre ei să-şi reformeze propriile doctrine sau să renunţe la ele într-un mod mai mult sau mai puţin solemn, în vreme ce alţii, încurajaţi de opoziţia pe care au ridicat-o, ajung să adopte poziţii încă şi mai radicale. Toate aceste fapte au incidenţe sociale foarte precise. Pe de o parte, ei pot fi abandonaţi de propriii discipoli şi se văd constrânşi să se izoleze. Uneori este dificil de determinat dacă această „splendidă izolare" este rezultatul sau cauza disensiunilor religioase. Pe de altă parte, noile învăţături pot atrage un mare număr de adepţi şi, în mod voluntar sau

nu, „ereticul” poate forma un grup nou, care participă la experienţa sa şi este integrat prin direcţia dată de el. Astfel, el devine în mod efectiv un schismatic. Câteodată, schisma nu se produce decât după moartea maestrului, dar îşi extrage inspiraţia şi normele din doctrina acestuia.

În ciuda diferenţelor de conţinut, evident considerabile, în ceea ce priveşte aspectul general al tuturor mişcărilor „eretice”, există unele asemănări. Devierile pot afecta anumite puncte ale unei doctrine date (cosmologia, antropologia, soteriologia, eshatologia, morala) sau principii generale de metodă şi procedură. De exemplu, unul din subiectele curente ce au generat controverse este utilizarea (limbajul) şi interpretarea scrierilor normative. Devierile pot să rezide în eliminarea sau adăugarea anumitor elemente, sau într-o deplasare a centrului de interes. Din acest punct de vedere, este interesant de făcut un studiu comparativ al istoriei unor gnostici, precum Valentin, Basilide şi Marcion sau Montan, Novatianus, Arius, Notorius, Sabellius, Constanninus Silvanus, Gioacchino da Fiore, Meister Eckhart, Hus, Luther, Karlstadt, Schwenkfeld, Calvin, Zwingli, Spener, Labadie, Menno Simons, Zinzendorf, Fox, Wesley, Beissel, William Miller, Joseph Smith, Mary Baker Eddy şi încă mulţi alţii, în creştinism sau în limitele sale ; ¢asan BaÌr°, al-Junaid, al-¢all³j şi Ibn ul-Arab°, în islam ; Mazdak în Persia ; Nichiren, Eisai, H½nen şi Shinran, în Japonia ; Śankara, R³m³nuja, Ramananda, Chaitanya, Rammohun Rai şi R³makriÌña, în hinduism.

11. Consecinţele sociologice ale protestului interior : „ecclesiola in ecclesia”

Să luăm acum în discuţie grupurile care se formează *în interiorul* corpului ecleziastic, pentru a protesta împotriva „compromisurilor” şi a „moliciunii” sale, considerate a fi păgubitoare. În general rezervate, aceste critici pot viza principii doctrinare, elemente ale cultului sau organizarea. Acest din urmă subiect este primul cenzurat de către cei care doresc să vadă o ridicare a nivelului religios şi moral al întregului corp, fără a provoca totuşi o ruptură. În mod obligatoriu, deviza lor este „*ecclesiola in ecclesia*”.

Formula aceasta, pe care ne propunem să o utilizăm aici într-un sens tehnic, a fost inventată de către Spener, părintele pietismului, pentru a-i desemna pe ai săi *collegia pietatis*. Adoptând împărţirea societăţii, curentă pentru luterani, în clase conducătoare, de negustori şi domestică, el a căutat să provoace o reînnoire religioasă în special în cea de-a treia clasă. Considerând *pia desideria* credibile, răspândirea *Evangheliei* (sacerdoţiul laic), creştinismul practic, toleranţa faţă de nonaderenţi, învăţământul teologic şi edificarea trebuiau încurajate prin adunări speciale. Reforma lui Luther ar fi astfel completată şi creştinismul primar, vechea viaţă apostolică (*die alte apostolische Art*), în care prevala principiul iubirii şi în care divergenţele doctrinare păreau lipsite de importanţă, ar fi fost restaurat. Cu toate acestea, Spener refuza să pozeze în reformator, iar despărţirea nu a fost efectuată decât de grupuri care pretindeau că îl urmează. El însuşi ezita să se separe de Biserica luterană : cel mai eminent dintre criticii săi moderni, Albrecht Ritschl, a omagiat loialitatea concepţiilor sale teologice. Prin criticile sale împotriva Bisericii şi prin indulgenţa sa faţă de experienţele radicale ale unei noi pietăţi, Spener nu a încurajat separatismul. De altfel, el s-a ridicat împotriva unui predicator radical din epoca sa, care refuzase să împartă sacramentele, deoarece îşi considera parohia o adunare de păcătoşi ; acesta făcea uz de o argumentaţie specifică luteranilor : peste tot unde cuvântul lui Dumnezeu este primit în

colectiv (*in einem Haufen*), unde sunt împărţite sacramentale şi unde grupul îşi mărturiseşte caracterul creştin, acolo se află „Biserica”. Zinzendorf a sfârşit prin a efectua despărţirea pe care o evitase Spener, exact la fel cum avea să efectueze Labadie în Biserica reformată despărţirea pe lângă care trecuse predecesorul său Lodensteyn, prin tentativele sale de reformă. Şi nu trebuie considerat întâmplător faptul că Spener şi alţi organizatori ai unor grupuri mici din cadrul protestantismului s-au bucurat de simpatia anumitor grupuri de credincioşi ai Bisericii romano-catolice, ieşite din misticismul cvietist al secolelor XVI şi XVII (sfânta Tereza, Molinos şi sfântul Ioan al Crucii). Terstegen, influenţat de Poire şi cercul său, reprezintă acelaşi spirit în Biserica reformată.

A. „Collegium pietatis”

Etapa intermediară între protestul individual şi despărţirea completă este caracterizată prin grupuri care nici nu se identifică ele însele, în mod exclusiv, cu o comunitate ideală, nici nu încearcă să constituie o unitate specială în interiorul comunităţii, ci preferă să păstreze o atitudine, nişte forme de devoţiune sau concepte caracteristice, care vizează deseori o eventuală convertire a întregii comunităţi. Ele se consideră a fi „plămădeala Evangheliei”. Exemple de grupuri de acest tip ar putea fi găsite la Gerhard Groote şi, în fraternitatea primară a vieţii comune, la Voet şi Lodensteyn în Olanda, la Spener, la Zinzendorf, în perioada de început, la primii puritani, la primii Fraţi Uniţi (Otterbein) şi în Mişcarea Tractarian de la Oxford, din secolul XIX. În lipsa unei alte expresii mai bune, numim aceste grupuri *collegia pietatis*. Cu alte cuvinte, există grupuri cu o organizare destul de slabă, formate dintr-un număr limitat de membri, uniţi printr-un entuziasm comun al convingerilor particulare, o devoţiune intensă, o disciplină rigidă, străduindu-se să atingă o perfecţiune spirituală şi morală superioară celei care poate fi atinsă în condiţii obişnuite. Ei se adună cu scopuri precise, pentru rugăciune, meditaţie, lectură, edificare. „Adunarea” este expresia socială tipică a pietăţii acestor *collegia*. Grupul lui Schwenckfeld, „Căutătorii” englezi şi olandezi, pietismul german, stundiştii ruşi, prima Societate a Prietenilor, metodismul englez din perioada de început, Marea Trezire din Statele Unite şi grupurile oxoniene ale lui Buchman sunt alte exemple de acelaşi tip.

Drumul parcurs de metodism poate fi urmărit foarte clar : plecând de la *collegia*, societăţi, cluburi, „trupe”, s-a ajuns la formarea unor asociaţii, care şi-au câştigat repede independenţa. Cele mai importante dintre aceste *collegia* au sfârşit prin a-şi constitui un corp ecleziastic, în vreme ce altele s-au organizat într-un spirit egalitar şi congregaţionalist. Mai târziu, noi proteste împotriva organizării şi disciplinei Bisericii metodiste au condus la noi schisme. Armata Salvării, deosebit de interesantă prin forma pe care a luat-o după separarea sa de anglicanism, a devenit un corp independent, combinând trăsăturile unui ordin cu cele ale unei secte. În această enumerare, pot fi menţionate şi grupurile perfecţioniste care nu au ajuns la schismă.

Deseori, în aceste *collegia*, tentaţia reîntoarcerii la origini, pentru a recupera „inspiraţia” fondatorului şi a cercului său, este mare. Conceptul philadelphian, care încearcă să realizeze comunitatea ideală din cartea *Apocalipsei*, constituie un exemplu al acestei tendinţe şi al consecinţelor sale sociale. Ceea ce conferă mişcării puterea sa de şoc poate fi căutat într-o experienţă individuală mai intensă sau într-o standardizare la maxim a practicilor religioase comune. Exemple din primul caz se por găsi în ascetismul din prima parte a Evului Mediu şi în „perfecţionismul” din toate perioadele creştinismului ; în mişcarea isihaştilor din Biserica Ortodoxă, din secolul XIII ; în amidismul din budismul Mah³y³na, în Japonia ; în taoism şi în sufismul musulman.

Cel de-al doilea tip de căutare este bine ilustrat de grupurile ce practică o devoţiune şi o liturghie speciale, cum ar fi anumite cercuri ale misticismului cvietist din Biserica romano-catolică, mişcarea liturgică modernă din catolicism, *raskol*-ul rus şi în special grupul lui Radaiev, *Hochkirsche*-ul din protestantismul german şi scandinav, Tendai şi Shingon, mai târziu şcoala Zen, în budism, şi diferitele *tarika* (ordine) din islamism. Viaţa cercurilor reformate este fie mai activă, fie mai contemplativă, în orice caz mai cucernică decât în biserica normală. În *collegium*-ul superior individualizat există chiar un puternic spirit de solidaritate.

În vreme ce grupurile studiate până aici insistă în principal asupra practicilor devoţionale ce tind să unească între ei membrii unui *collegium pietatis*, găsim şi alte grupuri, de acelaşi gen, care insistă mai mult asupra atitudinii individuale. În acest caz, criteriile de admitere în grup sunt ascetismul şi faptele lăudabile. În creştinismul şi mahomedanismul primitive, precum şi în *sa-gha* budistă, maximiştii individuali insistau asupra necesităţii unor concepte stricte, asupra unei respectări meticuloase a canoanelor şi a unei selecţii severe a fidelilor. S-au format mici grupuri de asceţi, cu scopul de a realiza într-un mod logic idealul izvorât din experienţa centrală. Anumite grupuri nu şi-au făcut griji pentru profani şi nu s-au ocupat decât de propria lor salvare şi de cea a apropiaţilor lor. Alţii au făcut dovada unui zel misionar, găsindu-şi mântuirea în „salvarea” aproapelui. Chiar dacă aceştia nu se separă de comunitate, ei au tendinţa de a menţine distanţa pentru a-şi îndeplini mai bine programul. Acesta este cazul asceţilor, al celor intraţi în recluziune, al anahoreţilor creştini din secolele II şi III, din Egipt, Siria şi Palestina. Până la un anumit punct, acest ideal şi-a găsit prototipul în iudaism. Nazariţii, spre exemplu, erau indivizi care se dedicau respectării unor practici ascetice speciale, manifestându-şi în felul acesta devoţiunea şi consacrarea personală faţă de divinitate. Tendinţa lor generală era mai degrabă recluziunea şi izolarea, decât dorinţa de a se grupa. Reşabiţii, de altfel, par a fi fost la origine un grup tribal nomad, dedicat idealului ascetic. În perioada macedoneană, *hassidim ha-rishonim* formau de asemenea mici grupuri ce se dedicau unei pietăţi extreme. Aceeaşi atitudine o întâlnim în islamul primitiv, din primele secole ale istoriei sale. Primii musulmani care şi-au luat religia în serios au fost misticii şi asceţii. Cele două tendinţe au fost favorizate de un studiu aprofundat al Coranului (*taqarraa* şi *taÌawwafa*). Abia mai târziu s-au lovit de rezistenţa ortodocşilor şi a raţionaliştilor. Islamul sunnit s-a mulţumit să nu pedepsească decât exagerările sufismului ; practicile moderate erau tolerate şi disidenţii nu au fost aşadar împinşi spre schismă. Lupta dintre raţionaliştii mutazeliţi şi adversarii lor conservatori a determinat noi definiţii cu privire la natura credinţei şi a comunităţii.

Una dintre caracteristicile acestor mişcări este critica lor implicită sau explicită a marii comunităţi. Separatiştii privesc Biserica precum acel „Babel” din Scripturi. Această idee îşi găseşte ecoul în revedincările a ceea ce am numit *collegia*. Până acum, nu am studiat încă suficient atitudinile membrilor din *collegia*, unii faţă de alţii şi faţă de profani. Diferenţele teoretice din acest tip de grup sunt mai puţin sensibile decât în alte grupuri protestatare, deoarece accentul principal este pus pe aspectul practic al vieţii religioase. Am văzut că acest grup protestatar are tendinţa de a insista asupra elementului cultual. În cadrul acestuia se instituie şi intensifică noi devoţiuni. Astfel, la creştini, simboluri ca sărutul păcii, mâna dreaptă, mâna prieteniei, sărbătoarea iubirii şi spălarea picioarelor s-au bucurat de o revenire la viaţă în comunităţile mennoniţilor, moravienilor etc. Atmosfera din cadrul acestor mişcări este aceea de contemplaţie (meditaţie, rugăciune), disciplină ascetică şi caritate efectivă.

Grupurile de acest gen, cu scopuri similare, s-au format de-a lungul istoriei creştinismului, mahomedanismului şi jainismului. La jainism se face aluzie mai rar ;

de aceea, nu este inutil să menţionăm că a cunoscut o mişcare protestatară în comunitatea discipolilor lui Mah^{3}v^{o}ra. Despărţirea şcolilor jaina în Digambara şi Śvet^{3}mbara pare să fi avut la origine protestul strămoşilor puritani ai digambaraşilor împotriva laxismului întregului jainism, după foamete şi exodul lui Bhadrabahu (în jurul anului 300 î.Chr.). Cu toate acestea, schisma nu a avut loc decât mult mai târziu.

B. „Fraternitas”

Cele ce tind să îi grupeze pe oameni sunt experienţele, aptitudinile şi idealurile comune. La început, un „paralelism al spontaneităţii” poate fi suficient, dar în mod obişnuit acesta nu este decât un prim pas spre o asociere mai intimă a celor care fac împreună acelaşi protest împotriva *statu quo*-ului şi au dorinţa comună de a reînnoi şi intensifica experienţa religioasă centrală. Consideraţiile practice au de asemenea un rol în stabilirea grupurilor de viaţă în comun. Faris a studiat principalele motive care determină omul să intre într-un grup religios. Deşi este importantă, similitudinea de mentalitate nu reprezintă singurul factor. „Pentru a intra într-un grup, spune el, nu este nevoie să te consideri asemănător cu membrii săi ; mai precis ar fi să spunem că există ambiţia de a deveni asemănător cu ei, deci există dorinţa de a te schimba.” La fel cum în spatele acestor standarde se ascunde o mare varietate a concepţiilor despre viaţă, tot aşa există o mare varietate de asociaţii. Unele se retrag aproape complet din lume (continenţă, sărăcie) sau, prin alte mijloace, sunt bine unificate şi organizate.

Un astfel de exemplu găsim în comunităţile gnostice creştine, al căror scop era acela de a-i uni pe cei care căutau o cunoaştere religioasă mai aprofundată ; un alt gen de asociere găsim la „Prietenii lui Dumnezeu”, la Fraţii şi Surorile Vieţii Comune (begini şi begarzi) din secolele XIII şi XIV, în Europa occidentală, la adepţii *devotio moderna* sub toate formele sale, precum şi la grupurile pietiste, „precististe” şi metodiste din protestantismul german, olandez şi anglo-saxon, la disidenţii ruşi („Locuitorii de pe ţărm”, frăţia de la Vigosk), în frăţiile mahomedane şi, în sfârşit, în asociaţiile similare din budism şi taoism. Dat fiind că aceste grupuri sunt integrate în mod manifest mai mult prin spirit decât printr-o organizare strictă, ele iau frecvent o atitudine „liberală” şi critică faţă de doctrina, cultul şi modul de viaţă ale grupurilor principale şi manifestă fie indiferenţă, fie o tendinţă de a adopta puncte de vedere deosebite, dacă nu chiar eretice. Nu este aşadar de mirare să vedem mai mult de unul dintre aceste grupuri angajându-se într-un conflict, latent sau manifest, cu religia oficială şi autorităţile acesteia. În interiorul frăţiilor de acest gen, organizarea minimă face de obicei casă bună cu o concepţie egalitară despre comunitate ; totuşi, de obicei se întâmplă ca atunci când începe stratificarea şi specializarea funcţiilor, *fraternitas* să atingă un stadiu superior.

Un strălucit exemplu de *fraternitas* născută dintr-un *collegium pietatis* găsim în grupurile Fraţilor Vieţii Comune. Fondatorul, Gerhard Groote (1340-1384), admirator al marelui mistic Jan Ruusbroec, avea un caracter cu totul diferit de cel al maestrului său. Avea înclinaţii mai mult spre direcţia activă decât spre retragere. Protestul său împotriva decadenţei Bisericii exprimă dorinţa sa de reformă şi renaştere a creştinismului, de imitare mai autentică a lui Christos, fără a se gândi totuşi la o secesiune. A început prin a încuraja câteva femei să ducă acasă la el o viaţă în comun ; mai târziu, la Deventer, a reunit 12 discipoli, formând astfel un grup strâns unit. Încă nemulţumit, a fondat împreună cu discipolii săi apropiaţi (Florentius, Radewijns şi Gerard Zervolt) „Congregaţia de la Windesheim”, care a fost legitimată

graţie apropierii de augustini, recunoscuţi în mod oficial. Deşi diferit de Deventer, Windesheim s-a distins prin diferenţierea sa structurală (superiori etc.). *Collegium*-ul se transformase în *fraternitas*. Diferite tipuri sociologice de organizare sunt reprezentate mai târziu prin anumite mişcări şi instituţii care au suferit influenţa acestor „Fraţi". Reformatorii protestanţi şi catolici (Luther, Calvin, reformatorii englezi, Ignaţiu de Loyola, fondatorul iezuiţilor) erau la curent cu ideile lor şi cu modul lor de viaţă. Dar Fraţii înşişi nu au avut niciodată intenţia de a forma nici un ordin, nici o sectă.

C. Monahismul. Ordinul

Există şi un al treilea tip de reacţie împotriva dezvoltării ecleziastice ; el tinde spre o concepţie mai strictă şi mai rigidă despre noua comunitate ce trăieşte în interiorul marii religii. Coloniile de anahoreţi creştini, care s-au dezvoltat în Egipt în secolul III, ilustrează trecerea de la recluziunea individuală la instituţia comunitară şi monahală. Introducerea monahismului în creştinism este legată de numele lui Pahomie. Grupul monastic poate fi definit ca asociaţia fondată şi organizată de cei care, având în vedere protestul lor, au hotărât să ducă o viaţă comună de devoţiune, într-o comunitate mai închisă, care nu poate şi nu doreşte să fie o *fraternitas*. Idealul avut în vedere este determinat de experienţa centrală a începutului. El este exclusiv în exigenţele sale, insistă asupra respectării individuale constante a canoanelor. Cele ce îi unesc pe membrii mănăstirii şi ai ordinului sunt supunerea absolută, stabilitatea rezidenţei, îmbrăcămintea specială, mesele în comun, devoţiunile particulare, munca în comun. Călugării sunt de asemenea uniţi în mod negativ prin renunţarea lor comună la relaţiile şi posesiunile pământeşti. Ideea de fraternitate spirituală înlocuieşte complet organizaţia naturală. Reguli generale şi locale determină situarea în interiorul ordinului monastic (eliberare sau trimitere). În mod deosebit se insistă asupra castităţii, rugăciunilor, ascezei şi armoniei dintre diferite activităţi. Importanţa acordată celorlalte variază în funcţie de fiecare ordin. De exemplu, se poate insista fie asupra muncii manuale, fie asupra studiului, fie asupra misiunilor, fie asupra învăţământului sau a operelor de caritate.

Monahismul există în Orientul şi Occidentul creştine, în islamism, maniheism, budism, jainism şi taoism. Massignon explică modul în care s-au format grupurile musulmane de „viaţă în comun", care se supun unei serii de reglementări pe care şi le impun, în plus faţă de canoanele obişnuite ale islamismului. Termenul de *tarika*, ordin, însemna la origine pregătirea metodică a novicelui în mistică. Viaţa monastică musulmană se caracterizează prin veghe, posturi, invocaţii, litanii şi încercări speciale. În budism, jainism şi maniheism, comunitatea primitivă, adică „cercul", are într-o anumită măsură o organizare monastică. În primele două religii, protestele fără sfârşit au condus la crearea ordinelor monastice. Reforma lui Tsong-kha-pa (1358-1419), un Luther tibetan, numit al doilea Buddha, se baza pe protestul împotriva elementelor păgâne care intraseră în budismul din Tibet, stabilit de Padmasambhava în locul vechii religii Bon. El era îndreptat de asemenea împotriva clerului şi a extravaganţelor pe care le adusese tantrismul din Bengal (India). A avut loc, aşadar, o reformă monastică similară celor de la Cluny şi Cîteaux din Occident. Cu toate că a avut loc o separare între comunitatea „galbenă" şi lama „roşii", nu a fost totuşi o schismă veritabilă.

Monahismul abundă în personalităţi extraordinare, care şi-au exercitat influenţa asupra dezvoltării acestuia, precum şi asupra dezvoltării religiei în general. Unii dintre şefii săi au fost reformatori ai ordinelor existente şi au stabilit reguli noi,

deseori mai stricte ; s-a întâmplat ca ei să formeze şi noi ordine. Prin urmare, constituirea unei noi comunităţi monastice (reformate) era supusă autorităţilor, în vederea aprobării sale, aşa cum se obişnuieşte în Biserica romano-catolică.

Mişcarea monastică este un proces dinamic superior : ea cunoaşte vârfuri şi căderi, perioade de declin şi reînnoire. Ordinele au jucat un rol deosebit de important în creşterea Bisericii romano-catolice. Observaţia că în romano-catolicism organizarea şi scopul fiecărei comunităţi monastice sunt definite cel mai clar este tipică. Un „ordin" este caracterizat prin jurăminte publice şi solemne, o „congregaţie" prin jurăminte publice dar simple, însă o „societate" nu are jurăminte publice. Terţiarii sunt bărbaţi şi femei afiliaţi unui ordin, fără a practica totuşi viaţa în comun.

În istoria ordinelor occidentale se pot discerne trei faze, fiecare fază corespunzând creării unui nou tip de ordin. La început a fost ordinul benedictin (secolul VI), apoi au venit augustinii (secolul XI) şi Ordinele Cerşetorilor (franciscanii, dominicanii, carmeliţii), în secolul XIII, şi, în sfârşit, iezuiţii, theatinii etc., în secolul XVI. Mişcarea franciscană, care ilustrează tranziţia de la ordin la sectă, prezintă, aşa cum vom arăta, un interes deosebit. Importanţa mişcării spiritualilor franciscani nu a fost înţeleasă decât recent. În vreme ce ordinul sfântului Francisc se organiza în interiorul Bisericii şi al ierarhiei sale, grupurile mai radicale treceau la erezie şi schismă. Începând din secolul XVII, s-au format puţine ordine, dar s-a organizat un important număr de congregaţii ecleziastice, între care putem menţiona trapiştii în secolul XVII, mehitariştii şi redempţioniştii în secolul XVIII. În Evul Mediu, au fost fondate organizaţii semi-monastice, între care ordinele cavalereşti sunt cele mai reprezentative. Toate erau organizate în funcţie de un ideal militar şi religios şi integrate Bisericii catolice. În Biserica greco-catolică întâlnim un tip de monahism cu totul diferit (bazilieni etc.).

În islam, ordinul dervişilor bektaşi a exercitat o influenţă considerabilă, mai ales în secolul XVI, în Turcia occidentală, unde, în anumite grupuri, prezenta mai curând trăsăturile unei secte decât ale unui ordin. Grupul bektaşi practica celibatul ; era condus de un mare maestru, care locuia în casa-mamă. Fiind capelani ai ienicerilor, călugării bektaşi au avut o influenţă profundă. Totuşi, puterea lor a scăzut considerabil după înlăturarea ienicerilor, ordonată de sultanul Mohamed al II-lea. Numeroase alte ordine s-au stabilit în ţinuturile supuse Semilunii. Ele nu au fost suprimate decât în Turcia, în timpul instaurării noii republici (1925).

12. Consecinţele sociale ale protestului radical : secesiunea

Protestul împotriva condiţiilor în care trăieşte corpul ecleziastic porneşte de obicei din interior, fără a exista în mod necesar şi intenţia de a face o schismă. Dimpotrivă, aşa cum am văzut, uneori se fac toate eforturile pentru a o evita, deoarece este de temut. Logica internă, vitalitatea sau radicalismul noii mişcări sau atitudinea intransigentă a comunităţii-mamă sau a reprezentanţilor ei pot totuşi să se dovedească a fi mai puternice decât bunăvoinţa disidenţilor : atunci are loc secesiunea. Reformatorul devine un separatist şi grupul de reformişti un corp independent sau o sectă. Aceasta nu înseamnă totuşi că nu există mişcări care, încă de la apariţia lor, nu sunt deja în mod conştient revoluţionare şi separatiste şi nu au în vedere tăierea legăturilor dintre ele şi tradiţia comunităţii istorice. În acest din urmă caz, tentativa radicală de a reveni la experienţa originară a cercului fondatorului devine tema noii întreprinderi : deseori,

ea este însoţită de insistenţa cu privire la stricta conformitate cu litera mesajului originar şi la anumite elemente în detrimentul celorlalte.

Uneori, protestul *secesionist* ia forma unei critici adresate nu expresiei doctrinei, cultului şi organizării, ci atitudinii şi comportamentului general al comunităţii religioase, al instituţiilor sociale sau politice, sub pretextul că acestea manifestă un spirit incompatibil cu idealul religios predicat, şi chiar o ostilitate faţă de acesta. „Perfecţionismul” radical se ridică împotriva compromisurilor pe care corpul ecleziastic şi le permite în ceea ce priveşte regulile religioase şi morale. Din acest punct de vedere, mişcarea lui Novatianus, din secolul III, este o secesiune caracteristică. Multe secte perfecţioniste au insistat necontenit asupra acestui punct pentru a-şi justifica istoric sau sistematic secesiunea. Anumite secte, precum „neo-maniheiştii” din prima parte a Evului Mediu sau anabaptiştii din secolul XVI, sunt reprezentante ale perfecţionismului spiritual, în vreme ce metodiştii şi mişcările de „Sfinţenie” se interesează îndeosebi de perfecţiunea morală. Idealul quaker armonizează ambele componente.

Protestele împotriva condiţiilor sociale ale comunităţii zoroastriene au provocat mişcarea mazdeistă în Iran şi cea a karmatienilor în islamism. Aceasta din urmă a fost o mare mişcare în favoarea dreptăţii şi a egalităţii sociale, care a traversat lumea musulmană din secolul IX până în secolul XII.

În mod obişnuit, secesiunea debutează sub forma unui protest împotriva condiţiilor în care se află unul dintre cele *trei* domenii ale expresiei religioase. Protestul separatist poate lua naştere în urma unei interpretări a credinţei fie prea statică şi rigidă, fie prea largă şi deci ambiguă. Se pune atunci problema unei interpretări corecte (ortodoxe) a surselor revelaţiei (scrierile sfinte). În iudaism, creştinism şi mahomedanism, se întâlnesc indivizi sau grupuri care s-au ridicat violent împotriva stabilirii unei tradiţii semicanonice şi împotriva utilizării sale în exegeza scripturală. S-au ridicat împotriva exegezei tradiţionale fie deoarece era nedrept de minuţioasă şi meticuloasă, fie dimpotrivă, deoarece nu era suficient de elaborată. Criticile de acest gen sunt însoţite adesea de cele asupra altor puncte ale doctrinei, cultului şi organizării.

a) *Doctrina*. – Karaiţii din iudaism (secolul IX d.Chr.) aveau drept cuvânt de ordine „întoarcerea la scripturi”. Ei respingeau orice interpretare tradiţională (Talmudul), în vreme ce cabaliştii încercau să descopere în scripturi sensurile cele mai profunde şi mai secrete. De asemenea, cei care aparţineau mişcării b3Úin° din islamism căutau un sens spiritual în *tawil*-ul lor (exegeza), în vreme ce wahhabiţii respingeau orice interpretare tradiţională. Aşa cum era de aşteptat, definirea *doctrinelor* particulare a provocat deseori în creştinism o opoziţie violentă. Definirea doctrinelor Trinităţii, a Întrupării, Învierii, a graţiei şi, în sfârşit, a eshatologiei a ocazionat mereu discuţii în Bisericile catolică, luterană şi reformată, precum şi în grupurile creştine non-ecleziastice. Învăţăturile despre graţie, care au de altfel o paralelă în afara creştinismului, au provocat în mod constant controverse vehemente (pelagienii, arminienii), fără a conduce totuşi în mod necesar la o secesiune. În Biserica luterană primară, această dogmă a provocat discuţii asupra sinergismului. În protestantismul modern, conflictele cu privire la graţie şi-au găsit ecoul în divizarea Bisericii baptiste în Biserica regulată (calvinii) şi Biserica generală sau „a Liberului Arbitru” (arminienii) şi în ruptura ce s-a produs între prezbiterieni şi metodişti.

Teologii mahomedani au avut dispute în legătură cu conceptul de *qadar* (destin), ceea ce a provocat vechea controversă dintre qadariţi şi djabriţi. Alte dispute doctrinare au fost cauze ale unor secesiuni în interiorul islamului. Deşi nu este o religie fondată,

hinduismul oferă paralele interesante ale acestui aspect cu religiile mai sus menţionate : de exemplu, divergenţele de opinii cu privire la natura divinităţii şi a graţiei în viÌñuismul posterior lui R³m³nuja (secolul XIII). Ruptura dintre Vadakalai şi Tenkalai este datorată preferinţelor faţă de unul sau altul din textele sacre (scris în sanscrită sau, dimpotrivă, în tamilă) şi divergenţelor de opinii privind *karma* (acţiune) şi *bhakti* (iubire). Adepţii Vadakalai credeau că eforturile omului contribuie la salvarea acestuia, în vreme ce eficacitatea eforturilor omeneşti era negată de către ceilalţi.

Toate religiile monoteiste au avut de suferit separări datorită divergenţelor de vederi asupra eshatologiei. Anumite grupuri evreieşti sau mahomedane aşteptau sosirea unor personaje speciale (Mesia, Madhi) ; milenarismul creştin şi aşteptarea parusiei au jucat un rol considerabil în sectele creştine. Unele versiuni ale tradiţiei creştine fie au lărgit aceste concepţii, aşa cum au făcut universaliştii, fie le-au completat, cum au făcut adventiştii. Este interesant de notat că cele ce au provocat la aceştia din urmă divizarea între milenarişti, adventişti de ziua a şaptea şi ruseliţi au fost divergenţele cu privire la calculele cronologice. O altă sursă de schismă la creştini este doctrina despre Dumnezeu, despre natura sa, atributele şi raporturile sale cu lumea ; la musulmani, profetologia şi teoria califatului ; în budism, concepţia despre natura lui Buddha şi *dharma*. În islamism s-au format concepţii diferite asupra şefului suprem al religiei ; acesta a fost rezultatul protestelor împotriva califatului sunnit, cele ale şiiţilor, care pretindeau că imami nu pot fi decât descendenţii lui ‘Al°, cele ale zaydiţilor din Yemen (sudul Arabiei), care voiau să înlocuiască prin alegere succesiunea ereditară a familiei lui F³Úima şi cea a şawariji-lor, care pretindeau că orice musulman este îndreptăţit să candideze pentru postul de Comandor al Credincioşilor.

b) *Cultul*. – Protestele separatiste pot fi îndreptate împotriva practicilor cultului şi devoţiunii, în principal împotriva standardizării expresiei practice a experienţei religioase. Astfel, conform lui Harnack, Marcion respingea nu numai doctrina, ci şi „înmulţirea continuă a riturilor marii Biserici”. Irineu descrie grupuri de gnostici care practicau un botez, o oncţiune şi alte rituri speciale, îndeosebi un sacrament numit *apolytrosis*. Paulicienii din secolul VII doreau eliminarea Vechiului Testament şi a Trinităţii, precum şi abolirea ierarhiei, păstrând numai trei sacramente. Aceştia din urmă aveau un singur ordin (alesul) ; ei respingeau veneraţia Mariei, a sfinţilor şi a icoanelor, considerându-le „practici idolatre” ; erau nişte „protestanţi înaintea protestantismului”. Albigenzii din secolele XII şi XIII au modificat concepţia despre Biserică, au respins Vechiul Testament, taina căsătoriei şi sacerdoţiul roman, justificându-şi secesiunea prin raţiuni de doctrină, cult şi organizare. Ei aveau o doctrină dualistă bine particularizată, un sacrament caracteristic, „consolamentum”, nişte reguli deosebite şi o clasă de „Perfecţi”. Bogomilii respingeau slujba înlocuind-o cu rugăciuni, combinând o teologie gnostică cu o teologie pur simbolistă a Euharistiei. Catharii din secolul XIII înlocuiau sacramentele Bisericii prin sacramentul lor, „consolamentum”. În timpul Reformei, şefii celor mai radicale grupuri respingeau formele tradiţionale ale pietăţii şi în special liturghia.

Evelyn Underhill este de acord cu Troeltsch în a deosebi două aspecte ale pietăţii în creştinismul primitiv, unul din ce în ce mai liturgic (Rugăciunea Domnului) şi celălalt constând în exerciţii spirituale. Restaurarea sau accentuarea acestui din urmă aspect a provocat rebeliunea mai multor grupuri din interiorul sau exteriorul Bisericii. Marea Reformă a operat o reducere drastică a numărului de sacramente ; s-au înregistrat împotriviri faţă de cultul Fecioarei şi al Sfinţilor, în special faţă de venerarea

relicvelor ; au fost suprimate sărbători, pelerinaje şi alte forme de devoţiune. Aceasta a fost atitudinea şefilor protestanţi de pe continent, precum şi cea a grupurilor independente opuse cultelor oficiale. Anabaptiştii s-au ridicat împotriva sacramentalismului şi a sacerdotalismului. După Allen, „începând cu 1525, micile grupuri religioase locale s-au înmulţit rapid : frăţii, congregaţii sau comunităţi ce pretindeau toate în egală măsură că posedă adevăratul cuvânt al lui Dumnezeu şi toate îi denunţau pe luterani, zwinglieni, precum şi pe papişti". Quakerii şi multe alte grupuri mai puţin importante din secolul XVII s-au îndreptat cu insistenţă spre „puritatea credinţei" ; aceeaşi insistenţă o regăsim şi la sectele moderne. În secesiunea „protestantă" a Rusiei s-a manifestat o dispută asupra respectării normelor cultului. Schisma celor numiţi „raskol" (Vechii Credincioşi) nu a fost decât un protest împotriva pretinselor inovaţii cultuale ale Biserici de stat, iar sectele şlisti, duhobor şi molokan s-au separat deoarece respingeau organizarea sacramentală a Bisericii.

În afara creştinismului, secesiunea mişcării kharijite a fost motivată de asemenea printr-un protest împotriva anumitor practici cultuale. Antecedentele istorice ale primei schisme musulmane sunt oarecum obscure. Totuşi, se poate spune că a fost inspirată de rigorismul, formalismul şi pretenţia de legitimitate exclusivă de care au dat dovadă cei care s-au ridicat împotriva lui Othman, al treilea *khalifa*, din cauza îndepărtării de Coran, şi împotriva lui 'Al°, datorită compromisurilor pe care le-a acceptat („Nu există altă judecată decât a lui Dumnezeu"). Raţiunea politică ce se ascunde în spatele mişcării kharijite explică de ce numai una dintre numeroasele sale subdiviziuni a putut să supravieţuiască (Ibadis). Disidenţele murijiită, wahhabită şi, mai târziu, berberă s-au datorat de asemenea, cel puţin în parte, divergenţelor de ordin cultual. Cele două secte ale lui Salih ibn Tarif (750 d.Chr.) şi Hamir, profet al ghummaraţilor (925 d.Chr.), din Africa de Nord, au avut la origine proteste la adresa formelor cultuale, cum ar fi numărul de rugăciuni, alegerea lunilor de post, pomenile de făcut, impozitele de plătit, limba de rugăciune şi scrierile sfinte. Rigoriştii musulmani din India, influenţaţi în parte de ideologia wahhabită, au protestat violent împotriva practicilor hinduse (rituri ale fecundităţii, sărbători ale anotimpurilor) respectate de mulţi dintre musulmanii din ţară. În China există patru secte ale islamului, corespunzătoare a patru *khalifa*, cărora li se atribuie introducerea unor inovaţii rituale. Cea mai importantă este cea a lui Mahulung (fondată în 1871), care pretinde a poseda o putere supranaturală, sub pretextul că în ea s-ar fi încarnat spiritul lui Mahomed. Membrii săi, care au adoptat o metodă particulară de rugăciune cu voce tare, au dreptul de a intra în moscheele oficiale, dar le preferă de obicei pe ale lor. Cele precizate mai sus ilustrează fenomenul trecerii de la *erezie la schismă* din raţiuni *rituale*. Atitudinea anumitor şcoli reformate ale hinduismului (Brahmo Sam³j, Ârya Sam³j) şi opoziţia sectei sikh faţă de pietatea tradiţională hindusă pot completa şi ele enumerarea noastră.

În sfârşit, spiritul de opoziţie împins până la paroxism îl găsim în sectele antiritualiste de pe Pământul Sfânt, în budismul Mah³y³na. El se manifestă în modul cel mai evident la marele Shinran Suonid, discipol al lui H½nen, care respingea monismul idealist, ascetismul şi monahismul secularizat din budismul tradiţional (1224). Sh½nin s-a căsătorit, a mâncat carne, a aruncat roba călugărească în urzici şi a negat posibilitatea de a obţine merite prin virtute sau înţelepciune personală ; el a introdus, de asemenea, o concepţie nouă despre viaţa budistă. Sh½nin a fost fondatorul sectei shin.

c) Cele mai violente şi mai hotărâte conflicte le întâlnim în domeniul *organizării*. Cei care protestează împotriva aspectelor formale ale unei religii organizate consideră

deseori orice constituţie şi orice funcţie nu numai o eroare, dar şi o apostazie, un păcat. Divergenţele de opinii cu privire la validitatea ordinelor şi a hirotonisirii au provocat în secolul IV erezia donatistă : ea a ajuns la o asemenea violenţă, încât s-a transformat într-o schismă capabilă să-şi fie suficientă. Pierre Waldo (secolul XII) s-a ridicat într-un mod foarte violent împotriva sacerdotalismului Bisericii şi a avut pretenţia de a încredinţa predicarea laicilor, simplificând cultul. Mişcările puritană, baptistă, congregaţionalistă şi cea a Prietenilor s-au opus de asemenea sacerdotalismului, ca atâtea alte secte creştine.

A. Grupul independent

Ceea ce distinge dezvoltarea unei grupări de separatişti într-un grup independent este adoptarea unui principiu propriu de organizare. Aceste unităţi pot avea toate tipurile de constituţii, de la ierarhie şi până la alianţă, şi adoptă atitudini variate în diferite perioade ale dezvoltării lor. Anumite corpuri dispar sau sunt reintegrate în corpul principal, altele se transformă într-o organizaţie ecleziastică, în vreme ce altele rămân încă secte. Un exemplu tipic este acela al începuturilor secesiunii anabaptiste : „Micile societăţi locale, formate din disidenţii mişcării principale (protestante), aveau deseori o constituţie foarte slabă. Însă ele au tins încă de la început spre o constituţie mai mult sau mai puţin definită, cu un «Maestru» (învăţător) sau «Păstor» sau nişte Bătrâni, spre o formă de cult, nişte reguli şi reglementări, în fine, spre un crez mai mult sau mai puţin precis” (Allen). O transformare lentă şi formarea graduală a unei organizări mai diferenţiate este o regulă. Concepţia unui ordin diferenţiat, chiar ierarhic sau ecleziastic, este o excepţie în stadiile iniţiale ale unui grup independent. Un astfel de exemplu găsim în Biserica lui Isus Christos a sfinţilor zilelor din urmă : evoluţia sa istorică a făcut recent obiectul unui studiu complet (Nels Anderson, *Desert Saints*).

Având în vedere perioada scurtă ce ne separă de începuturile sale, ne este dificil să credem că e de găsit un sistem la fel de elaborat de organizare ecleziastică şi de conducere precum cel al acestui corp semi-ecleziastic. În istoria sa se pot distinge diferite faze, marcate de dezvoltarea interioară, precum şi de reacţii ale celor care trăiesc în afara lui (Missouri-Illinois-Utah). Acest corp teocratic are o organizare foarte complicată, destinată să îl ţină unit ; ea cuprinde reglementări ce vizează nu numai viaţa religioasă, dar şi viaţa civilă (economică şi politică) a membrilor săi.

Coloana sa vertebrală este sacerdoţiul, care cuprinde două ordine („Aaronică” şi „Melchisedec”). Se presupune că Joseph Smith a fost primul hirotonit, în sacerdoţiul inferior, de Ioan Botezătorul şi a primit mai târziu ordinul superior din mâinile marilor apostoli ai lui Isus. Primul este destinat predicării şi binecuvântării ; al doilea are funcţia de a vindeca şi de a face profeţii. Slujitorii sacerdoţiului aaronic sunt : diaconul, maestrul, preotul ; cei ai ordinului Melchisedec : bătrânii, cei 70, marii preoţi şi episcopul, patriarhul, apostolul, prezidaţi de un mare preot. Biserica este împărţită geografic în *stakes* şi acestea în arondismente. Guvernarea este exercitată de *quorum*-ii sacerdoţiului : preoţii inferiori, cei 70 şi marii preoţi.

„Biserica este corpul de credincioşi, organizat de sacerdoţiu după Legea divină”. Conform definiţiei, scopul său este de a coordona, „prin filosofia şi organizarea sa, toate activităţile, pentru a face să reuşească proiectul de mântuire”. Este interesant de urmărit atitudinea pe care a avut-o acest corp semi-ecleziastic (din punct de vedere istoric, grup separat ; din punct de vedere sociologic, corp independent, cu o structură ecleziastică) faţă de minorităţile religioase din teritoriul său şi efectele pe care le-au

avut activităţile acestora din urmă asupra vieţii Bisericii sfinţilor zilelor din urmă. Problema a fost elucidată într-o oarecare măsură prin investigaţiile unui savant romano-catolic (Robert-Joseph Dwyer).

Dacă această Biserică poate fi numită un corp independent de tip ecleziastic, atunci Biserica lui Irving este cu adevărat un corp ecleziastic sectar. O analiză recentă, foarte interesantă, a dezvoltării Bisericii Catolice Apostolice, care îşi datorează originea în special în protestul a trei bărbaţi, unul prezbiterian (E. Irving) şi doi anglicani (H. Drummond şi J. Cardale), arată clar stadiile care au condus-o spre a deveni un corp autoritarist, sacerdotal, sacramental şi ritualist. Primul stadiu, de *collegia*, este reprezentat de reuniuni succesive, ţinute într-o casă, sub conducerea lui Drummond. Nici el, ca şi cofondatorul Irving, nu bănuia că trebuia ca de aici să rezulte o secesiune. Al doilea stadiu este marcat de comunitatea din Newmann Street Chapel şi apariţia unor „îngeri”, „bătrâni”, „profeţi” etc. Introducerea unui apostol era indicele de netăgăduit al unei secesiuni şi a transformat această comunitate în grup ecleziastic sectar, aflat în posesia unui întreg aparat ritual. Pierre Butler, căruia îi datorăm cea mai bună analiză a acestui grup, a sugerat să îl comparăm cu mişcarea Tractariană. Comparaţia este exactă, în măsura în care se vorbeşte numai despre motivele şi fundalul sociale, precum şi de tendinţe generale. Totuşi, din punct de vedere sociologic, secesiunea şi noul ordin tind spre cele mai nete diferenţe, aşa cum se întâmplă, din punct de vedere teologic, cu elementele chiliaste şi pneumatice.

B. Secta

Trebuie acum să studiem sectarismul propriu-zis. Termenul de sectă a fost utilizat la origine în mod abuziv, deoarece Bisericile se serveau de el pentru a desemna grupurile schismatice. Utilizarea teologică a acestui termen îşi găseşte justificarea în contextul unei expuneri normative a credinţei. (Pentru această distincţie, cf. cap. I, secţ. 1). În ştiinţa modernă a religiei s-au făcut noi încercări de a determina natura şi structura sociologică a sectei. Ar trebui totuşi reţinut faptul că nu ne putem face o idee adecvată despre caracterul său decât dacă vom considera cu atenţie interpretarea pe care aceasta şi-o dă sieşi, exigenţă metodologică ce rămâne valabilă pentru studiul tuturor grupurilor religioase. Aspectul acesta va fi în mod necesar complementar abordării pur istorice, care constă în a merge la origine şi în a retrasa dezvoltarea externă a acestui gen de grupuri.

Max Weber şi Ernst Troeltsch definesc secta ca fiind o societate contractuală, distinctă de corpul ecleziastic instituţional. Cu toate acestea, anumite grupuri, care la origine erau sectare şi depindeau la început de corpuri mai vaste, pot nutri speranţa de a deveni o Biserică şi de a sfârşi prin a forma un corp ecleziastic. La fel, un corp ecleziastic poate ieşi dintr-o comunitate fondată la origine pe baza unui contract. H.R. Niebuhr compară Biserica cu „gruparea socială naturală”, deoarece în ea individul se naşte, în vreme ce în sectă trebuie să *intre*. Totuşi, lucrul acesta nu este adevărat decât până la un anumit punct. Nu se poate nega faptul că anumite persoane intră într-o Biserică şi nu se nasc într-o sectă. Niebuhr recunoaşte acest fapt şi concluzionează că adevărata natură a sectei nu poate exista decât pe durata unei generaţii. Totuşi, nu acesta este întotdeauna cazul, în mod necesar ; secte ruseşti ca şlisti şi duhobor, anumite grupuri baptiste germane din Statele Unite (dunkers, amish) s-au perpetuat generaţii la rând. Din punct de vedere sociologic, Howard Becker oferă o tipologie a grupurilor religioase ce cuprinde „ecclesia”, „secta”, „denominaţia” şi „cultul”, şi insistă asupra caracterului de constrângere al primeia, asupra

principiului electiv al celei de a doua, definind „denominaţia” ca stadiu avansat al sectei, în care fervoarea originală a dispărut, şi „cultul” ca religie personală şi privată, de tip mistic. Faris, a cărui cercetare asupra sectarismului este interesantă pentru sociologi, insistă asupra importanţei „sectei moderne izolate”, pentru studiul naturii sale. El spune că, dacă sociologii „s-ar ocupa cu aceeaşi grijă şi aceeaşi precizie a detaliilor de studiul spălării picioarelor la dunkeri şi al dansurilor la «tremurători» precum se ocupă de studiul dansurilor totemice la australieni sau de cel al tabuurilor bantu, ar avea la dispoziţie nu numai fapte la fel de interesante, dar probabil şi mai fertile în observaţii”. Şi are dreptate. Cu toate acestea, nu ne aflăm în faţa unei veritabile alternative. Studiul comparativ al trăsăturilor religiilor primitive regăsite în culturile avansate şi al sectarismului a dat rezultate de multă vreme. Faris nu distinge secta care provine dintr-un protest specific şi care păstrează o atitudine particulară de un alt tip de grupare religioasă, ce îşi poate datora originea şi existenţa unei multitudini de factori şi poate prezenta tot felul de structuri diferite. Când spune că „starea de tulburare şi confuzia distrug legăturile de unitate şi [că] uneori un mic grup de spirite înrudite poate forma un nucleu”, el descrie geneza unui grup independent, dar nu în mod necesar cea a unei secte. Faris are dreptate atunci când insistă asupra faptului că nu totdeauna asemănările din gândirea tradiţională sau individuală exercită asupra omului o atracţie către o comunitate „sectară”, ci mai curând diferenţele de gândire.

Nu toată lumea a înţeles că în formarea de noi grupuri religioase, chiar şi în societatea primitivă diverse şi numeroase motive pot juca un rol important. „În sate, spune un specialist în indienii skidi pawnee (James R. Murie), s-au găsit totdeauna oameni ambiţioşi, incapabili să intre în organizaţiile supuse unor reguli. Nu este niciodată dificil de asigurat la început un partid fără funcţii publice, fără o recunoaştere oficială. Cu toate acestea, în caz de nevoie, ei pot aduce servicii, ceea ce le conferă prestigiu în societatea lor.” În culturi dintre cele mai complexe, motive de acest gen au contribuit foarte des la formarea unor secte. Suntem de aceeaşi părere cu Troeltsch, atunci când afirmă că o sectă, în calitatea sa de unitate diferită de un grup independent în general, se distinge prin caracterul său selectiv („elită religioasă”), pune intensitatea mai presus de universalitate şi tinde să păstreze atitudini radicale lipsite de compromisuri, cerând membrilor săi totul în raporturile lor cu Dumnezeu, lumea şi oamenii. Deseori, nivelele morale ale sectelor sunt foarte ridicate şi foarte austere ; adesea, sinceritatea religioasă îi deosebeşte în mod favorabil pe membrii săi de masele ce aparţin corpurilor ecleziastice. Este şi motivul pentru care se ezită clasificarea în mod nediferenţiat a membrilor Societăţii Scientiste – în terminologia noastră, corp independent –, dunkerii, amish-ii etc., în aceeaşi categorie cu Comunitatea Oneida, Casa lui David sau cu ruseliţii. Este aceeaşi eroare ca şi aceea a istoricilor, atât de frecventă, care pun pe acelaşi plan grupuri total incompatibile şi lipsite de asemănare şi nu numai că le clasifică, dar le şi evaluează numărul sub denumirea comună de „anabaptişti”, „entuziaşti”, „*shwärmer*” etc., obicei împotriva căruia s-au ridicat recent proteste justificate.

Rigorismul sectei se exprimă adesea în detalii exterioare (îmbrăcăminte, nomenclatură) şi se poate manifesta prin bizarerii şi invenţii fantasmagorice. Atunci când rigorismul se exprimă într-un mod negativ şi non pozitiv (antinomianism, libertinaj), ne-ar plăcea să vedem grupul acesta luând numele de „gaşcă” (*band*) şi nu acela de sectă. Rigorismul se poate reflecta în doctrină şi în disciplină. Într-o ultimă analiză, spiritul, şi nu oricare manifestare net afirmativă, distinge secta. În timp ce protestul anumitor secte şi grupuri independente împotriva formelor tradiţionale de credinţă,

riturilor şi autorităţii duce la respingerea oricărei expresii standardizate, în funcţie de împrejurări, aceleaşi forme tind să reapară sub diferite deghizări şi să continue să îşi joace rolul.

Suntem de acord cu autoritatea pe care o reprezintă Gillin în sociologie, atunci când atrage atenţia că sectele (sau, în general, grupurile independente) se nasc în momentul în care ordinea încremenită începe să se prăbuşească – cu schimbări subite în puterea politică sau reorientarea societăţii – şi interpretează acest fenomen în modul următor : „Secta este efortul întregii comunităţi de a se integra din nou”.

De obicei, grupurile sectare au un mare respect pentru autoritatea charismatică (inspiraţie imediată, spirit, lumină interioară), care înlocuieşte tradiţia. Ele se dezvoltă într-una dintre direcţiile posibile. Fie rămân puţin importante şi păstrează o atitudine rigoristă (tip sectar), fie abandonează acest principiu, menţinându-şi teoretic „idealul”. Deci, fie devin un corp ecleziastic, fie se scindează mai departe în minorităţi. Aceste grupuri mici se pot topi în altele sau pot fi absorbite de către corpul principal. Primul tip, care ţine cu tărie la principiile sale originare, este reprezentat de baptiştii primitivi, primii quakeri sau amish. Grupul de expansiune este ilustrat prin marile grupuri baptiste, metodişti şi mormoni, în vreme ce grupurile reabsorbite pot fi recunoscute în taboriţi şi diferitele tipuri milenariste din primele secole. Deseori se întâmplă ca disensiunile din interiorul sectei să conducă la noi separări. Acesta este cazul divizării survenite în comunitatea Fraţilor de la Plymouth (secolul XIX), care a dat şase grupuri diferite (numerotate de la I la VI), precum şi al mennoniţilor, divizaţi în 16 corpuri separate. Faris citează exemplul Discipolilor, care s-au despărţit pornind de la problema utilizării orgii în biserică, şi cel al dunkerilor, care nu au reuşit să se înţeleagă în problema riturilor de spălare a picioarelor. În legătură cu influenţa dezvoltării istoriei asupra membrilor sectei, Faris face următoarea observaţie : „Deoarece sectantul este aspectul individual al sectei din care face parte, el se schimbă atunci când se schimbă grupul său, iar grupul său se schimbă atunci când se schimbă relaţiile sale”.

Troeltsch a remarcat că există două tipuri de atitudine separatistă sau sectară. Una este puternic emoţională, activ revoluţionară, efectiv radicală ; iar cealaltă este moderată, pasivă, suferă în tăcere. Această afirmaţie, rezultat al unui studiu asupra sectelor creştine, este aplicabilă în general tuturor credinţelor. Am vorbit deja despre grupurile revoluţionare ale Reformei engleze şi continentale. Irvingiţii moderni şi penticostalii îşi păstrează cu o fervoare excepţională spiritul „entuziast”, lucrul acesta fiind asociat cu dispreţul faţă de lege şi obicei (antinomianism). Aceeaşi atitudine o întâlnim la montaniştii din creştinismul primar, la libertinii din secolele XIII-XV, la anumite grupuri radicale din epoca Reformei, la milenarişti şi, în creştinismul rus, la sectele scapeţilor şi şlisti. La determinarea caracterului cultelor sectare contribuie factori variaţi ; principali sunt temperamentul şi caracterul şefului – deseori un excentric – şi al adepţilor săi, precum şi condiţiile culturale şi sociale.

În general, sectele musulmane sunt mai active, mai agresive decât cele budiste, dar regăsim ambele tipuri la fiecare dintre cele două credinţe. Kharijiţii, karmaţii şi wahhabiţii musulmani sunt activi, în timp de jurjiţii, Fraţii din Basra şi secta Bathai aparţin tipului pasiv. Cu toate acestea, se întâmplă ca atitudinea lor să se schimbe de-a lungul epocilor. În budism, sectele zen şi nichirin sunt active, dar majoritatea grupurilor din Mah^{3}y^{3}na rămân liniştite. Sikhismul, privit istoriceşte ca o sectă hindusă, formând însă din punct de vedere sociologic un corp independent, a moştenit probabil caracterul militant al islamismului, căruia îi datorează multe. Dezvoltarea acestui grup este interesantă, deoarece, în stadiile sale succesive, au apărut diferite

tipuri de grupări. Despărţirea sa de hinduism a fost provocată de protestul lui N^{3}nak. Spiritul fondatorului s-a perpetuat graţie succesiunii apostolice a şefilor charismatici. Cercul relativ democratic al adepţilor săi a devenit o frăţie condusă de al doilea guru şi a ajuns să formeze un corp puternic şi militant, organizat ierarhic, la iniţiativa celor care au fost al patrulea şi al cincilea guru. Sub al doilea şef, Amar D^{3}s, călugării (*udasi*) au fost îndepărtaţi de laici. Al cincilea guru a renunţat la haina monastică, semn distinctiv până atunci, şi a transformat comunitatea într-un ordin militar, condus de către „purtătorul celor două spade". Se poate face aici o paralelă interesantă cu concepţiile din Evul Mediu occidental. Sub cel de-al zecelea guru (înscăunat în 1676) au fost instituite „garanţii democratice", graţie stabilirii unei „*kh^{3}ls^3* democratice". Acest ordin a fost suprimat, la rândul său, şi cel de-al unsprezecelea guru, Banda, uzurpatorul, a stabilit o conducere autocratică, cu caracter monarhic. După acest interludiu, funcţia de guru a încetat complet să mai existe şi teritoriul Sikh a fost divizat în mici state. Acestea şi-au apărat cu tărie principiile, adică idealul democratic şi teocratic al ordinului (*kh^{3}ls^3*). În sikhism s-au dezvoltat de asemenea numeroase subdiviziuni ; cele mai importante sunt cea a concilianţilor „sahijdari", care au fost în majoritate adepţi ai învăţăturilor lui N^{3}nak, şi cea a sikhilor kesdhari „cu părul lung", organizaţi şi incluşi în *kh^{3}ls^3*.

Putem deci concluziona cu certitudine că tipul sociologic al sectei sau, în anumite cazuri, al grupului independent este determinat mai mult de atitudinile caracteristice decât de doctrinele specific teologice şi filosofice. Teologumena, costumele, obiceiurile şi practicile, precum şi constituţia acestor grupuri sunt justificate şi explicate în ochii membrilor lor prin pretenţia de a reînnoi spiritul originar al începuturilor absolute sau relative, adică al fondării sau al reformei religioase. Este aproape imposibil de menţinut unitatea sectei recurgând în mod exclusiv la un ideal egalitar (democratic sau autoritar, activist sau pacifist), deoarece condiţii diferite determină dezvoltări diferite. Conducerea sectei poate lua forme diferite, dar putem cita dintr-o recentă monografie a unei secte ruso-americane o remarcă plină de înţelesuri, ce se aplică la toate sectele : „Şeful molokanilor este personificarea grupului".

Aceasta ne conduce la alte reflecţii. Tipul de protest radical, pe care l-am studiat în cadrul acestui paragraf, a fost deseori interpretat în mod exclusiv ca o reacţie religioasă, însă acest mod de a vedea lucrurile este la fel de fals ca şi exagerarea opusă. Factorii istorici, sociali şi culturali au o mare influenţă asupra mişcărilor sectelor, a căror majoritate au la origine impulsuri mai mult sau mai puţin complexe. Această aserţiune este confirmată fără tăgadă de studiul istoriei marilor religii fondate, al creştinismului, budismului, zoroastrismului, islamului şi al mişcărilor de reformă sau al sectelor care îşi au originea în acestea. Între religiile necreştine, mazdeismul din Persia este un exemplu relevant cu privire la complexitatea motivelor şi a tendinţelor care există în secte. Christensen defineşte mazdeismul ca „o reformă a religiei lui Manu", care are aceleaşi principii teologice şi acelaşi ideal de eliberare ca şi aceasta în privinţa obstacolelor aflate în calea perfecţiunii, dintre care, pentru Mazdak, inegalitatea socială este cel principal. Această inegalitate trebuie să dispară. „A devenit necesar atunci să se ia de la bogat pentru a da săracului, cu scopul de a restabili astfel egalitatea originară." Protecţia efemeră a regelui Kavadh (531) nu a fost suficientă pentru a salva mazdeismul de la o dispariţie definitivă. Cu toate că a fost larg răspândit în clasele inferioare şi aparent bine organizat în perioade în care se bucura de protecţie oficială, intrigile politice ale şefilor sectei l-au forţat pe protectorul său să o abolească în 520 d.Chr. A merge cu investigaţiile în planul secund, economic, social, etnic şi cultural al grupului independent sau al sectei nu

poate fi sarcina sociologului religiei, care nu are de studiat decât tipurile şi structurile grupurilor religioase. Aceasta este munca istoricului, a economistului şi a sociologului ; ne permitem aici să amintim o dată în plus ceea ce am mai spus în reflecţiile preliminare din prima parte a acestei lucrări.

De altfel, a devenit recent o modă să se explice sectarismul drept rezultatul prim sau chiar exclusiv al factorilor şi condiţiilor economice şi sociale. Există cu certitudine o anumită doză de adevăr în această teorie, dar acesta nu trebuie să afecteze, printr-o ignorare excesivă, experienţele religioase autentice, care favorizează o dată în plus impulsul iniţial. Factorul socio-economic a devenit din ce în ce mai important în dezvoltarea sectelor din timpurile moderne, mai ales în secolul XIX, atât în Orient, cât şi în Occident. Dezvoltarea grupurilor sectare din Statele Unite a fost influenţată de aceşti factori chiar mai mult decât oriunde în altă parte. Lucrul acesta este ilustrat în mod admirabil de analiza pe care au făcut-o Gillin şi Niebuhr asupra surselor denominaţionalismului american. Pare justă afirmaţia că apariţia şi dezvoltarea sectarismului au fost influenţate mult mai puternic de factorii externi decât de cei ce ţin de alte forme de organizare religioasă. Şi cu toate acestea, în anumite cazuri, este potrivit ca mişcările secesioniste să fie privite ca fiind, la origine, dezvoltări secularizate ale impulsurilor şi forţelor religioase, decât să interpretăm atitudinile şi activităţile religioase drept o reflectare a condiţiilor materiale. În capitolul şase al acestei lucrări, vom studia, în general, contribuţia pe care o aduc diferenţierea economică şi cea socială la diferenţierea religioasă.

Studiul raporturilor dintre sectă şi societate în general se mai loveşte şi de alte probleme. Pentru a-şi păstra caracterul particular şi integralitatea, secta, grup mai „totalitar" decât oricare altul, are tendinţa de a se proteja cât mai eficace cu putinţă împotriva intervenţiilor şi influenţelor exterioare. De obicei, prima generaţie, unită prin experienţe decisive, reuşeşte să-şi păstreze şi să-şi menţină nivelul de viaţă şi tradiţia grupului mai uşor decât generaţiile următoare. Problema păstrării tinerilor şi a protecţiei lor împotriva apostaziei reprezintă o dificultate deosebită, date fiind condiţiile vieţii moderne (uşurinţa contactelor în regiunile urbane, exigenţele din munca şi viaţa socială). Mai multe secte au dispărut ca urmare a faptului că puterea de asimilare a mediului lor religios şi cultural era mai puternică decât puterea de a rezista şi decât credinţa lor. A fi diferit faţă de alţii devine cu uşurinţă un handicap, mai ales atunci când eşti obiectul curiozităţii şi bănuielilor comunităţii principale sau ale marilor corpuri religioase. Perioadele critice (catastrofe, războaie) sunt de natură să întărească antagonismul şi ostilitatea ; ele pot conduce chiar la suferinţe şi persecuţii. La ieşirea din aceste încercări, secta se poate regăsi consolidată, dar mai poate, şi sunt cazuri numeroase, să se fărâmiţeze şi să dispară.

Aşa cum la originea sectei se află secesiunea, tot aşa faza finală a istoriei sale poate fi reabsorbţia de către societate. La Chaffee (*The Isolated Sect*) găsim o descriere tipică a unei secte din Orientul Mijlociu : „Secta este o mişcare socială spontană, care ia naştere în condiţii în care este uşor de descris, se separă de grupul în care trăieşte, trece printr-o perioadă de conflict şi conştiinţă accentuată a propriei sale existenţe, care se concretizează într-o organizaţie, trece apoi printr-o perioadă de izolare şi integrare, în care se poate întâmpla să dezvolte o formă comunitară de viaţă, reia în mod gradat contactele cu comunitatea mai vastă şi prezintă în cele din urmă tendinţa de a se lăsa absorbită de grupul din care s-a desprins."

Am văzut că protestul separatist originar împotriva comportamentului corpului ecleziastic se poate baza pe raporturile acestuia din urmă cu formele superioare ale unei organizaţii nereligioase, în particular statul. În mod frecvent se întâmplă să

apară disensiuni politice. Ele pot avea drept fundament principii exclusiv religioase sau morale, sau raţiuni pur politice. Nemulţumirea care a provocat naşterea a numeroase mişcări influente, independente sau sectare, în creştinism sau în alte religii, a fost deseori cauzată de obiecţiile ridicate împotriva aservirii statului a corpurilor ecleziastice. Protestul poate fi îndreptat împotriva anumitor legi sau constituţii considerate incompatibile cu convingerile religioase intime sau împotriva unui şef politic sau a unei autorităţi. Uneori, se întâmplă ca sectele, în raporturile lor cu statul, să imite corpurile ecleziastice. Chiar dacă este adevărat faptul că majoritatea grupurilor sectare se tem de intervenţia statului, este totuşi posibil ca o sectă să accepte protecţia sau sprijinul puternic al autorităţilor oficiale. Din acest punct de vedere, şintoismul japonez reprezintă o situaţie unică. În afară de cultul oficial de stat, există grupuri ale şintoismului privat, care sunt recunoscute sub numele de „secte". Deşi la origine se află aproape întotdeauna un protest particular, unele dintre ele încearcă – ceea ce este o anomalie – să favorizeze din ce în ce mai mult o alianţă intimă a cultului lor cu statul şi se opun oricăror tentative de separare. Acestea sunt în particular sectele Shint½ Honkyoku, Shinri Ky½ şi Taisha Ky½ (numite de către Holton „Secte Pure"). Principalele învăţături ale Taisha Ky½ sunt, din acest punct de vedere, caracteristice : „1. acceptarea şi supunerea faţă de intenţia divină a zeului Okuni-Nushi-no Kami, care respectă administraţia de stat şi guvernarea lumii spiritului ; 2. înlătură obstacolele de pe Marele Drum al Zeilor şi duc la deplina sa expresie caracterul înnăscut al poporului nostru ; 3. în sus, slujirea familiei imperiale şi a statului, şi, în jos, onorarea îndatoririlor noastre reciproce în societate".

Astfel ia sfârşit studiul nostru referitor la tipurile de organizare specific religioasă din societate.

CAPITOLUL VI

Religie şi societate.
II. Religie şi diferenţiere în interiorul societăţii

Atunci când definim „sociologia religiei" drept studiul raporturilor mutuale dintre religie şi societate, bănuim că prin acest studiu se înţelege cel al influenţei reciproce a tendinţelor ideilor şi instituţiilor religioase asupra forţelor, organizării şi stratificării sociale. Am arătat la început că, de-a lungul întregii istorii a civilizaţiei umane, religia a avut o influenţă absolut incontestabilă asupra societăţii. În capitolul patru, am ilustrat rolul jucat de inspiraţia şi motivele religioase în integrarea grupurilor naturale. Capitolul acesta va fi consacrat analizei relaţiilor dintre religie şi societate şi în special studiului efectelor diferenţierilor sociale, adică ale varietăţii de ocupaţie, rang şi condiţie asupra atitudinilor şi instituţiilor religioase.

1. Societate simplă şi societate complexă

Nu ne este necesar să trecem în revistă diferitele teorii cu privire la originea societăţii emise de către filosofi, jurişti, sociologi şi antropologi. Avem şansa de a putea evita discuţiile interminabile referitoare la teoriile contractului, organismului, individului şi colectivităţii. Dar trebuie să apreciem totodată la justa sa valoare complexitatea unică şi natura dinamică a oricărui fenomen social şi să nu aruncăm decât o privire neîncrezătoare asupra schemelor mult prea simplificate şi sintezelor teoretice care au pretenţia de a ne oferi o interpretare adecvată a societăţii. După McIver, societatea trebuie privită ca o „structură indivizibilă". Ea este „organizaţia relaţiilor umane, construită şi modificată continuu de către fiinţele umane".

Structurile sociale sunt imposibil de analizat fără a ţine cont de procesele dinamice; numai studiindu-le pe acestea din urmă vom putea înţelege apariţia noilor forme şi a noilor instituţii în interiorul unei societăţi date şi putem aprecia rolul jucat de ele. Vom proceda mai întâi într-un mod abstract, ocupându-ne de factorii şi formele de organizare tipice, care au o influenţă asupra religiei, după care vom studia impactul factorilor dinamici de schimbare şi transformare asupra formelor şi instituţiilor religioase.

Cu toate că ar fi o eroare gravă să se reprezinte societăţile primitive în mod indiferent ca unităţi individuale, culturale şi sociale nediferenţiate, ce posedă o standardizare egalitară şi o identitate perfectă de organizare religioasă şi laică, este la fel de evident faptul că numai cu o diferenţiere în creştere se poate discerne o influenţă marcantă a organizării sociale asupra religiei şi viceversa. Atâta vreme cât nu există o diviziune a muncii, a proprietăţii, a rangului, atâta vreme cât nu există o dezvoltare a individualităţii, cu tot ce implică aceasta, nu vom putea vorbi în nici un

caz despre varietatea produsă de diferenţierea socială în expresia religioasă. Numai acolo unde a avut loc un proces de stratificare socială, numai acolo conceptele religioase, formele de pietate şi organizarea cultuală pot acuza efecte produse asupra lor de către condiţiile sociale şi schimbările sociale, iar acestea din urmă pot revela cu claritate existenţa unui impuls şi a unui impact al motivaţiei religioase.

2. Generalităţi cu privire la stratificarea şi diferenţierea sociale

Atâta timp cât s-a continuat să se trăiască „faţă în faţă”, după formula lui Cooley, regula a fost cooperarea directă. „În grupurile mici, membrii lucrează împreună, ascultă împreună, se roagă împreună, discută împreună, decid împreună” (McIver). Este domnia identităţii sociale şi a unităţilor cultuale. Atunci când structura organizaţiei se complică, membrii grupului „îndeplinesc sarcini diferite pentru îndeplinirea unui ţel comun ; ei nu au numai funcţii diferite, dar şi puteri diferite, grade de participare, drepturi şi obligaţii diferite” (*ibid.*). Chiar şi în societăţile pe care le clasificăm printre „cele mai primitive”, expresie foarte înşelătoare, există o minimă diversificare. Modelul de comunitate simplă şi unită, ce cuprinde un număr minim de diviziuni, este întâlnit în anumite societăţi din Australia (arunta), din sud-estul Asiei (vedda) şi din sudul Africii (boşimanii). Studiind viaţa economică din acest stadiu al civilizaţiei, un antropolog eminent, Richard Thurnwald, menţionează ca formând principalele trei tipuri de societăţi „omogene” triburile de prădători, societăţile cultivatorilor ce lucrează cu unelte din lemn şi simplele populaţii de păstori. Expresia religioasă din mituri, cult şi organizare este identică în interiorul fiecărui trib, chiar dacă ea diferă deseori de la un trib la altul. Spre exemplu, membrii diferitelor grupuri totemice arunta au mituri, obiecte sacre (*churinga*), depozite (*ertnatulunga*) şi ceremonii paralele. Şefii lor (*alatunja*) prezidează atât în funcţii „laice”, cât şi „religioase”. Diviziunile sunt pe verticală, nu pe orizontală. Acest tip de diviziune, cu diferenţierea activităţilor, obiceiurilor şi atitudinilor, nu se impune decât atunci când cel care conduce şi cel condus, bogaţii şi săracii grupului, încep să posede mai puţine lucruri în comun şi deloc cu nivelurile corespunzătoare din grupurile vecine. În vreme ce în anumite societăţi primitive, fiecare munceşte şi profită proporţional de produsele muncii sale, în altele, există scutiri şi o participare inegală la activităţile tribului şi la avantajele acestuia. Diferite scări de valori determină tipul de bogăţie preferat, precum şi limitele funcţiei sale. Acest aspect este foarte bine ilustrat de studiul lui Ruth Bunzel asupra organizării economice a popoarelor primitive, care analizează raporturile dintre bogăţie şi prestigiu şi indică trei tipuri de proprietate : obiecte naturale (pământ, animale), obiecte fabricate şi proprietatea imaterială, care cuprinde lucruri intangibile, precum numele, rugăciunile şi formulele magice. Pornind de la asemenea distincţii dintre om şi vecinul său, ce fac deja parte integrantă din societatea primitivă, nu mai e decât un pas până la diferenţierea economică de mare anvergură.

Studiul comparativ al dezvoltării situaţiei ce derivă din combinarea între descendenţă, proprietate şi profesiune revelează similitudinile frapante între societăţile primitive din Mesopotamia antică şi triburile indo-europene (greci, romani, teutoni, persani, hinduşii brahmanici). Triburile tanala din Madagascar obişnuiau să recunoască două clase sociale : hovaşii liberi, cu afiliere gentilică, şi descendenţii

prizonierilor de război. O altă societate primitivă, cea a indienilor omaha, spre exemplu, cuprinde mai multe clase distincte. R.F. Fortune enumeră şefii, preoţii, doctorii, membrii societăţii şi persoanele lipsite de privilegii. Avantajele ereditare au un prestigiu mai mare decât reuşita individuală, atunci când se pune problema determinării condiţiei sociale. Există tentaţia de a vorbi deja despre „caste", chiar şi la nivelul acesta. Termenul de „castă", care, în sens strict, desemnează o instituţie hindusă, serveşte într-un sens mai larg la a indica o organizare socială sau ierarhică ce „fixează" indivizii pe niveluri sociale diferite. Astfel, găsim un fel de stratificare pe caste în Roma imperială, în Egipt, Persia, China, Japonia şi Peru. Superioritatea grupului conducător, înţeleasă prin putere, proprietate şi rang, datorată deseori unor cuceriri prealabile şi unei dominaţii, se reflectă în structura religioasă, care este şi ea diferenţiată (privilegii şi culte ale maeştrilor zilei etc.). Puterea se manifestă în mai multe moduri, fie ca o forţă fizică, fie ca o superioritate intelectuală ; ea se poate fonda pe reuşita neobişnuită, prestigiul personal sau situaţia administrativă. „Puterea, care este capacitatea de a exercita un control, «pluteşte» liberă în societatea umană şi poate fi asociată oricăruia dintre numeroasele sale atribute distinctive : forţei fizice (eschimoşii), vârstei (andamanii), faptului de a fi primul fiu născut al primului fiu născut (Polinezia), cunoaşterii (zuni), capacităţilor psihice, valorii ca războinic sau faptului de a fi născut cu o membrană pe cap" (Bunzel). În Polinezia, există o societate în care numai nobilii puteau spera la nemurire. Ei erau însă supuşi unor tabuuri care nu îi legau de oamenii obişnuiţi. La fel, în Peru, incaşii, care aveau onoarea de a fi „Fiii Soarelui", erau constrânşi la un cult particular, unor norme canonice şi unor tabuuri. Întâlnim de asemenea tendinţa de a rezerva toate sau anumite funcţii ale cultului celor pe care îi desemnează sau îi obligă descendenţa, poziţia sau bogăţia. Chiar şi în cele mai complexe culturi vedem apărând unele explicaţii teologice sau mitologice în vederea justificării însuşirii, într-un mod discutabil, de către clasele mai puternice a anumitor drepturi şi privilegii (Egipt, Asia occidentală, India, China, Japonia şi la teutoni). La Atena, Clistene aboleşte monopolul şi privilegiile cultuale ale nobilimii : „Poporul a fost atunci asigurat că poate participa la religie şi cult, şi că nu mai este exclus prin capriciul familiilor nobile" (Nilsson).

Pe măsură ce se accentuează diviziunea muncii, diferenţele de posesie a proprietăţii şi distincţiile de rang, simpla dihotomie a conducătorului şi a celui condus este înlocuită cu o structură mai complexă. Se pot dezvolta trei, patru sau chiar mai multe straturi, importanţa lor relativă fiind determinată de gradul de control pe care îl exercită ele asupra societăţii. Societatea iraniană din perioada Avestei era alcătuită din trei stări, iar sub sasanizi, din patru : clerul, războinicii, funcţionarii şi poporul (ţărani şi meşteşugari), fiecare fiind divizată în mai multe subgrupe profesionale. Recentul studiu al lui S. Kraus distinge în vechiul Israel şase grupe. În timpul Imperiului, societatea chineză a fost întotdeauna împărţită în caste, totuşi într-un mod mai puţin sever decât în India. Atunci când vechea ordine feudală, bazată pe afilierea gentilică şi privilegii, a fost înlocuită cu birocraţia centralizată a statului, criteriul de clasificare a individului nu a mai fost descendenţa sau proprietatea, ci educaţia (examenele). Sistemul acesta, aşa cum a fost codificat de confucianism, presupunea în principiu o egalitate funciară a tuturor oamenilor, dar în practică a făcut obiectul unor mari modificări. Vreme îndelungată, societatea chineză a cuprins patru sau cinci grupuri : nobilii (mai târziu savanţi), ţăranii, meşteşugarii, negustorii şi clasele de servitori (inclusiv soldaţii).

Stratificarea poate fi severă, precisă şi stabilă sau, din contră, mai slabă şi fluctuantă. Acolo unde criteriul este capacitatea, forţa sau îndemânarea individului,

stabilitatea claselor are tendinţa de a fi mai puţin accentuată ; dar acolo unde criteriul este descendenţa sau naşterea, ea tinde să se rigidizeze. Situaţiile dobândite prin ereditate favorizează, prin natura lor, stratificarea în clase şi, în consecinţă, consolidarea nobilimii. Nobleţea, născută în mod frecvent din cucerirea unor grupuri etnice diferite, se distinge prin proprietate, titluri şi specializare profesională. Thurnwald insistă asupra faptului că preoţii, şi nu războinicii, sunt cei care alcătuiesc prima castă într-o societate primitivă stratificată. Pentru el, cel mai important factor în dezvoltarea unei stratificări în funcţie de rang este existenţa unor elemente etnice diferite (comunităţi) şi, în special, a unor grupuri în care domină diferenţe rasiale şi culturale pronunţate şi, deci, o tensiune etnică ridicată.

Stabilirea unor reguli referitoare la căsătorie şi comensurabilitate marchează începutul unui sistem autentic de caste, care îşi poate intensifica un control exclusiv al anumitor activităţi, privilegii, drepturi şi bunuri. Luptele, rivalităţile continuă procesul de stratificare, iar apariţia unui *Dienstadel* introduce mai mult în istorie o civilizaţie superioară. Triburile natchez din nordul Americii aveau o ierarhie socială foarte precisă, cuprinzând patru caste : „Sorii", care practicau exogamia, nobilii, onorabilii şi „cei care duhnesc". Meritul religios putea face ca un natchez de grad inferior să treacă la gradul al treilea. Implicaţiile religioase ale ierarhiei polineziene sunt şi ele bine cunoscute : „Privilegiul social şi credinţa religioasă erau intim întrepătrunse" (Lowie).

În India, sistemul de caste s-a dezvoltat gradual. Chiar dacă *″g-Veda* atestă deja începuturile diferenţierilor între activităţi (două grupuri de culoare) şi stări sociale, complicatul sistem de caste ce avea să înflorească ulterior nu este atestat încă în mod clar în această perioadă. Sistemul îşi are rădăcinile în multiple elemente, între care diferenţele etnice şi politice şi diviziunea muncii au o importanţă excepţională. Aservirea aborigenilor, specializarea în ocupaţii precum războiul, agricultura şi cultul, şi creşterea constantă a puterii regale au fost tot atâţia factori care au sancţionat şi încurajat dezvoltarea unui sistem de caste ce îşi făcea simţită dominaţia pretutindeni. Ceea ce a contribuit la crearea unei atmosfere favorabile pentru progresul şi prosperitatea sistemului de caste a fost concepţia religioasă a unei ordini cosmice, morale şi rituale (*rita*, *dharma*). Sacerdoţiul, organizaţie probabil ereditară la fel de veche ca *″g-Veda*, cu o putere şi un prestigiu greu de concurat, pe care le-a dobândit în timp, furnizează confirmarea religioasă a sistemului. Castele din India formează *civitates in civitate*. Strict reglementate în chestiunea participării la mese şi în cea a căsătoriei, ele au *panchayat*-ul pentru a le conduce, care se bucură de o putere disciplinară.

Sentimentul de comunitate într-o societate de caste este în general limitat, „cetăţenii datorând ascultare mai întâi castei lor, mai mult decât comunităţii luate în întregime" (Ghurye). Fireşte că sunt afectate tipul şi limitele îndatoririlor religioase. Diferenţele regionale, deşi importante, sunt secundare faţă de afilierea la o castă, care stabileşte privilegiile pozitive sau negative ale îndatoririlor cultuale (separare, asistare la oficieri, celebrarea unor rituri). Restricţiile sunt mai severe în sudul decât în nordul Indiei. Anumite sacramente nu pot fi administrate decât de casta brahmanilor. Literatura cea mai sacră nu poate fi studiată de *s¿dra*. Anumite sub-caste s-au întemeiat din motive, înainte de toate, religioase : astfel, brahmanii Maratha Deśtaś sunt împărţiţi în castele din *″g-Veda* şi *Yajur-Veda*, conform vechii diviziuni din *Veda*, iar Panka dravidienii se împart în *kabirha* şi *saktaha*, ceea ce nu este decât un principiu de împărţire pur „denominaţional". Sub influenţa sistemului hindus, în islamul din India găsim o stratificare dublă sau chiar cvadruplă, cu subdiviziuni adecvate : *sharif zats*, sau casta de sus, şi *ajlat zats* sau casta de jos.

Castele tradiţionale şi durabile au fost înlocuite abia în timpurile moderne cu grupuri mai fluctuante („clase”). Acestea din urmă sunt caracterizate în mod obiectiv şi subiectiv prin descendenţă, similitudinea ocupaţiei, bogăţie, educaţie, mod de viaţă, concepţii şi sentimente, atitudini şi comportament. Ele s-au dezvoltat mai întâi în vest şi nu s-au răspândit în est decât recent.

3. Cazuri particulare de diferenţiere socială

Puternica influenţă exercitată de diviziunea muncii asupra culturii primitive dovedeşte aşadar că, inclusiv în civilizaţiile mai puţin avansate, cultul religios nu este scutit de o anumită diferenţiere. Aceasta se bazează în parte tocmai pe diviziunile fundamentale, în principal pe cele ce ţin de *sex*. În multe triburi primitive, activităţile specifice sunt repartizate între bărbaţi şi femei. În unele dintre aceste triburi, tabuurile îi scutesc de muncă pe anumiţi indivizi, femei sau nobili. În triburile ashanti din Africa, „femeile nu au dreptul să ţeasă în perioadele menstruale, iar o femeie care are ciclu nu trebuie să atingă un război de ţesut şi nici să vorbească direct cu soţul ei, dacă acesta este ţesător”. După Lowie, în tribul hopi din Arizona, numai bărbaţii şi femeile navajo ţes pânză. În triburile kafir din sudul Africii, bărbaţii fac muncile ce ţin de cirezile de vite, femeile muncesc pământul etc. Criteriul diviziunii poate fi necesitatea efortului fizic, importanţa deplasărilor (având în vedere că bărbaţii sunt mai liberi din acest punct de vedere decât femeile) sau alte considerente. „Printre populaţiile de păstori, şi în special de agricultori, considerentele biologice nu par a avea multă importanţă. Orice muncă este făcută la fel de bine atât de bărbaţi, cât şi de femei” (Bunzel). Oricum, diferenţa de sex, împreună cu repartizarea muncii care rezultă de aici, au avut o mare influenţă asupra vieţii de familie şi efecte corespunzătoare asupra participării grupului la activităţile religioase. În marea majoritate a triburilor, femeile au un rol redus în cadrul cultului sau nu au nici unul, cel puţin în cazul celor mai sacre şi mai importante ceremonii. În numeroase comunităţi, îndeosebi din Africa, femeile au cultul lor special şi separat ; în Australia şi în Melanezia, conform lui Lowie, ele sunt complet excluse de la cultul comunităţii. La alte popoare, femeile sunt singurele care oficiază în cult. Între dispoziţiile fiziologice şi psihologice şi funcţia cultuală rezervată în mod special femeilor, ca, de exemplu, divinaţia, se pare că există o reală corelaţie.

Un alt criteriu elementar de diferenţiere în societatea primitivă este *vârsta*. Aşa cum am observat deja, grupul fondat pe vârstă joacă un rol semnificativ nu numai în culturile primitive, ci şi în cele mai complexe. Din câte ştim, nu există un studiu sistematic şi comparativ satisfăcător cu privire la efectele produse, în religiile primitive şi orientale, de diferenţele de vârstă asupra atitudinilor şi credinţelor religioase, deşi cercetări recente, precum cele ale lui Lowie, ne-au furnizat deja o mare abundenţă de fapte. Este foarte verosimil faptul că, în toate societăţile, experienţele religioase decisive şi impulsurile creatoare aparţin, ca regulă generală, tineretului, pe când rolul dominant în religia organizată este jucat de persoanele în vârstă. Coloana vertebrală a conservatorismului şi tradiţionalismului din viaţa religioasă a unui popor o formează bătrânii ; ei sunt cei care, din vremuri imemoriale, au fost păstrătorii, oficiali sau nu, ai moştenirii paterne. De altfel, istoria şi psihologia convertirilor ne învaţă că schimbările importante din concepţiile religioase şi experienţele originare au fost evenimente ale primelor vârste, şi mai rar ale vârstelor deja înaintate.

Sexul şi vârsta nu numai că determină tipul şi cantitatea de muncă solicitate individului, ci contribuie de asemenea la prestigiul asociat unui anumit fel de muncă ; acest factor influenţează, la rândul său, stratificarea socială şi organizarea religioasă. Influenţa rangului social asupra situaţiei religioase va face obiectul unuia dintre capitolele următoare ; pentru moment, vom examina progresele specializării din societate datorate ocupaţiilor şi semnificaţia lor religioasă.

Există popoare care nu cunosc decât o slabă specializare. Eschimoşii, spre exemplu, nu au decât o singură specializare în ceea ce priveşte magia. Dar, prin aceasta, ei constituie o excepţie. Ocupaţiile de bucătar, doctor şi preot, conform lui Thurnwald, sunt distincte în triburile de vânători şi pescari cu o cultură destul de puţin avansată. Totodată, specializarea pe meserii pare a fi primitivă şi, conform aceleiaşi autorităţi, asociată în mod constant unor puteri spirituale. În general, la gradul de specializare contribuie trei factori : condiţiile materiale din mediul înconjurător, un minimum satisfăcător de dezvoltare tehnică, el însuşi accelarat de specializarea profesională, şi diferenţele de rang şi situaţie socială. Din acest punct de vedere, cele mai bune exemple sunt civilizaţiile din Polinezia şi civilizaţiile mai avansate din Africa.

Specializarea în munca manuală nu este singurul tip de specializare din societatea primitivă. Activităţile militare, la care iau parte în mod exclusiv anumite grupuri sau triburi, reprezintă un alt aspect al specializării. Cucerirea, ce are drept rezultat aservirea prizonierilor, are tendinţa de a produce inegalitate şi specializare. Diferenţele de constituţie a indivizilor pot permite trecerea de la o specializare rudimentară la o diferenţiere categoric avansată a meseriilor. Se întâmplă uneori ca întreg grupul să se ocupe de procurarea hranei, locuinţei şi îmbrăcămintei, dar de obicei această muncă este încredinţată unor oameni special calificaţi. Există indivizi sau grupuri specializate în construcţia de locuinţe, construcţia de vase, fabricarea armelor sau în alte meserii. Există, de asemenea, specialişti în ştiinţă şi activităţi spirituale : vrăjitorii, magicienii, doctorii, oratorii, genealogiştii, clarvăzătorii şi preoţii. Toţi sunt priviţi ca fiind nu mai puţin importanţi şi esenţiali pentru apărarea şi bunăstarea societăţii primitive decât sculptorii, olarii sau ţesătorii. Ei se repartizează în mod natural în grupuri speciale, deşi aceste funcţii diferite pot fi frecvent combinate. Aşa sunt, de exemplu, societăţile de vraci la californieni şi indienii din prerii (omaha) sau la zunii din New Mexico, care au divinităţi protectoare şi metode speciale de a vindeca bolile. Aceste organizaţii sunt comparabile cu asociaţiile de oficianţi şi preoţi din religiile superioare, precum *collegia sacerdotum* de la Roma sau ordinele sacerdotale ale aztecilor, japonezilor, cele din Egipt, Babilon sau ordinele brahmanice, de care vom vorbi mai departe.

S-a dovedit că melanezienii, polinezienii, africanii şi americanii din sudul şi centrul continentului sunt foarte specializaţi datorită abilităţilor lor profesionale. Cu toate că scopul lor este în esenţă acela de a face faţă nevoilor de bază, se întâmplă ca supraproducţia să conducă la bogăţie, prestigiu şi influenţă. Thurnwald insistă asupra faptului că primitivii nu se mulţumesc cu munca absolut necesară, ci ajung deseori să acumuleze stocuri. Şi iată că raţionalismul economic nu domneşte peste tot : oamenii primitivi nu dispreţuiesc ceremoniile magice, care îi obligă totuşi la o muncă suplimentară.

În general, o societate primitivă este clasată după activitatea sa predominantă. Astfel, există triburi de culegători, triburi de vânători, de pescari, de grădinari, cultivatori şi păstori. Unele îşi alternează activităţile în funcţie de anotimp. La nivelurile inferioare, există mai multă sau mai puţină omogenitate. Pe măsură ce

urcăm pe scara culturilor, găsim o varietate mai mare de ocupaţii graduale şi relaţii reciproce ; este ceea ce constituie, eventual, structura complexă a activităţilor profesionale specializate din civilizaţiile avansate. Se pare că societatea sumeriană a cunoscut aproape tot atâtea genuri de comerţ şi profesiuni ca şi a noastră.

Motivele religioase acţionează nu numai asupra alegerii meseriei, ci şi asupra atitudinii faţă de anumite tipuri de muncă şi muncitori. Un specialist în civilizaţia africană afirmă următoarele : „Faptul cel mai frapant, întâlnit în conexiune cu fiecare dintre fazele vieţii economice, fie că este vorba despre vânătoare, agricultură, pescuit, creşterea animalelor sau progresul în meserie, este atitudinea spirituală a muncitorilor. Noi am sugerat deja că fundamentalul concept al unei *ordini* cosmice naturale şi morale domină în numeroase societăţii primitive şi orientale. Ordinea socială şi politică «de jos», din care face parte societatea, este considerată ca reflectând ordinea «de sus». Responsabilităţile şi îndatoririle, corespunzătoare naturii şi situaţiei indivizilor şi grupurilor (de exemplu, conceptul de dharma în hinduism), sunt reglementate după această ordine, care garantează o cooperare socială adecvată. Convingerea religioasă care este onorată şi considerată sacră de către indivizi şi grupuri, deoarece contribuie la profitul tuturor, permite adepţilor săi să suporte toate dificultăţile şi privaţiunile cărora trebuie să le facă faţă. Deoarece, în cazul acesta, «totul» nu înseamnă numai suma indivizilor din comunitate, ci lumea întreagă, ale cărei temelii sunt întărite prin această cooperare, se înţelege ca atitudinile spirituale să fie în legătură cu toate activităţile vieţii". Pentru culturile de acest gen, spune V. Groenbech, specialist în vechea religie germanică, posibilităţile de existenţă depind de modul în care omul îşi îndeplineşte datoria, rămânând stăpân al pământului prin intermediul plugului său şi prin intermediul riturilor, dacă reuşeşte să contracareze puterile distructive, hotărâte să facă farmece fertilităţii sale. Explicaţia populară conform căreia confirmarea religioasă a muncii nu ar fi decât o invenţie abilă a şefilor şi a preoţilor, pentru a-şi asigura loialitatea lucrătorilor, este prea superficială pentru a fi plauzibilă. Fără îndoială, s-a abuzat deseori de această confirmare pentru a apăra concepte şi instituţii care, pe bună dreptate, de altfel, nu mai erau nici apreciate, nici înţelese, pentru a da un suflu nou rămăşiţelor unor concepţii altădată vitale şi bogate în semnificaţii. Dar a acuza religia, în general, că se alătură în orice circumstanţă ordinii existente în societate, fie ea sănătoasă sau bolnavă, înseamnă a nu mai face distincţie între propria sa natură şi formele sale. Câteva exemple tipice vor ilustra mai bine importanţa pentru religie a diferenţierii pe meserii, diferenţiere pe care o privim drept unul dintre principalii factori de stratificare a societăţii.

4. Diferenţierea după meserii în societatea primitivă

a) *Australia*. – Murnginii sunt un trib din nordul Australiei. Ei au o cultură simplă şi subzistă din vânătoare şi pescuit. Sunt forţaţi să-şi adapteze viaţa unor mari schimbări ciclice de climat. Organizarea socială este mai degrabă complicată, ea fiind deseori descrisă de când Australia a atras atenţia savanţilor occidentali. Nucleul său este sistemul de rudenie, cuprinzând clanuri exogame şi teritorii „locale". Aici, totemismul este foarte dezvoltat ; pentru ei, spiritele locuiesc în puţurile de apă. Având stabilite raporturile sale totemice prin intermediul clanului, individul este capabil să se identifice în lumea spirituală în virtutea experienţei mistice a strămoşilor. Viaţa unui murngin se desfăşoară trecând prin faimoasele rituri de trecere. „Momentele critice

din viaţa individului, înţelegând prin acestea naşterea, maturitatea şi moartea, sunt marcate prin rituri minuţioase”. La ele, femeile sunt excluse, dar personalitatea bărbatului este îmbogăţită prin participarea sa la riturile specifice diferitelor vârste. Murnginii au câteva mituri fundamentale şi rituri comunitare. În afară de organizarea pe clanuri stabile, poporul se adună în „hoarde” pentru a se aproviziona cu hrană. Acestea pot fi grupuri mici de oameni înrudiţi sau grupuri mai mari, ce cuprind 30 sau mai multe persoane, aşa cum este cazul marilor sărbători rituale, când hrana este abundentă. „Viaţa ceremonială contribuie la mărirea dimensiunilor grupurilor-hoarde” (Warner). Aprobarea rituală este deci „forţa cea mai puternică pentru a reglementa comportamentul pacifist al acestor hoarde mai importante ce adună hrană” (*ibid.*). Femeile prind animale mici şi culeg legume, bărbaţii pescuiesc şi ucid animalele mari. Ei fabrică unelte simple cu ceea ce le oferă mediul imediat apropiat. După Warner, a asigura controlul asupra naturii pare a fi una dintre funcţiile totemismului australian. Având în vedere că sezonul uscat este favorabil („abundenţa hranei, ţinuturi uşor de străbătut şi plăcute, abundenţa vânatului, mari grupări de hoarde, activitate socială intensă şi vastă, exerciţii agreabile precum vânătoarea şi pescuitul cu harponul”), murnginii încearcă să provoace repetarea acestor condiţii favorabile pentru „a controla perioada ploioasă şi a-i minimaliza efectele”. Ritualurile „pun în relaţie mutuală diferitele părţi ale grupului, prin utilizarea unor simboluri mai mari, care înglobează minorităţile în reprezentări figurative ce formează un tot unitar”.

Societatea murnginilor îşi găseşte unitatea definitivă în sancţiunile ultime ale totemismului. Găsim un motiv primar în riturile de doliu şi în diferitele lor simboluri destinate reintegrării sociale, strângerii rândurilor după dispariţia unuia dintre membrii săi şi afirmării, o dată în plus, a solidarităţii sale. De la întregul grup se strâng mâncăruri ceremoniale, care sunt servite în fântânile sacre, fabricate deasupra mormântului defunctului. „Fântâna totem, nucleu integrant al solidarităţii clanului, organizează sentimentele clanului într-o unitate sacră.” Unul dintre punctele fundamentale constă în raporturile celor vii cu morţii şi cu necunoscutul. Diviziunea pe clanuri a sistemului de rudenie este cea care îi orientează pe murnginii în viaţă spre părţile profane şi părţile sacre ale fântânii totem şi care, după moarte, îi aşază în partea sacră a regatului morţilor. Fântânile totem reprezintă totalitatea elementelor sacre ale structurii sociale a murnginilor.

b) *Eschimoşii.* – Aceştia sunt vânători şi pescari. Vecinătatea Arcticii le oferă ceea ce au nevoie pentru supravieţuire : hrană, îmbrăcăminte, combustibil, dar cu destulă modestie. Ei sunt obligaţi să-şi adapteze modul de viaţă ţinuturilor înconjurătoare. Schimbarea anotimpurilor şi alegerea terenurilor de vânătoare constituie pentru ei cauze permanente de migraţii. Interesul vital, care are drept obiect animalele, atât de necesare existenţei lor, se reflectă în mitologia, cultul, tabuurile, riturile şi organizarea lor. Ceea ce reprezintă un interes deosebit este cultul zeiţei marine (Sedna), păzitoare a animalelor mării, foarte populară la eschimoşii centrali. Numeroasele spirite cu care eschimoşii, cu imaginaţia lor atât de bogată, îşi populează împrejurimile trebuie invitate fără încetare să coopereze la aprovizionarea cu vânatul necesar. „Indigenii cred că este suficient ca riturile propriu-zis de mijlocire în favoarea cuiva să fie respectate, pentru ca sufletele animalelor pe care le ucid să nu piară şi să se întoarcă pe pământ în corpuri noi” (W. Thalbitzer). Amuletele atotputernice şi formulele magice fac obiectul unei cercetări avide. În ceea ce priveşte aşezarea şi hrana, un sistem foarte rigid de tabuuri conduce activitatea acestor populaţii. „Practic, toate necesităţile materiale ale eschimoşilor sunt asigurate prin vânătoare ; în conse-

cinţă, cea mai mare parte a tabuurilor privesc spiritele sau divinitatea care protejează animalele. Produsele pământului sunt separate de cele ale mării prin tabuuri severe. Atât timp cât foca este vânată pe coastă, în interior nimeni nu poate lucra lemnul." Alte tabuuri au drept scop prevenirea contaminării între peşte şi animale (nu se poate mânca şi karib, şi morsă în aceeaşi zi). A încălca aceste reguli constituie o greşeală foarte gravă. Eschimoşii din strâmtoarea Cumberland (insula Baffin) cred că cel care neglijează respectarea riturilor religioase se va trezi că în jurul său se formează un fel de abur, care va alunga departe de el mamiferele marine, de care are nevoie pentru subzistenţă. De la *angekok*, adică de la preotul eschimos, profet sau magician, se aşteaptă ca el să comunice cu spiritele în cadrul unor şedinţe speciale şi să aducă vânătorului noroc şi succes. Dacă *angekok*-ul are nefericirea de a eşua în îndeplinirea îndatoririlor sale religioase, este pedepsit cu mare severitate.

c) *Sudul Indiei.* – Viaţa triburilor toda din India meridională are în centrul său bivolul. În realitate, el nu face obiectul unei adoraţii, însă locurile sacre de prelucrare a laptelui sunt considerate proprietăţi ale zeilor. „Mulsul şi baterea laptelui se află la baza majorităţii riturilor". Activităţile profesionale ale acestor populaţii se reflectă în mod accentuat în cultul lor : „Operaţiile obişnuite din lăptărit au devenit un ritual religios şi orice eveniment important din viaţa bivolilor este marcat prin ceremonii religioase". Ierarhia lăptarilor este caracterizată prin precizia şi complexitatea crescândă a ritualului, severitatea tot mai mare a regulilor de conduită şi complicarea mereu mai mare a ceremoniilor privind accesul la serviciul lor. Bivolii sunt fie obişnuiţi, fie sacri (pasthir). În unul dintre triburile toda, tartharol, îngrijirea acordată animalului sacru este una dintre cele mai complicate şi cuprinde rituri variate. Amplasamentul lăptăriei, numită *ti*, este o instituţie specială, ce cuprinde bivolii, lăptarii, păşunile şi diverse clădiri şi ustensile necesare unei lăptării". Tabuuri severe stabilesc funcţiile diferiţilor preoţi-lăptari. Cei numiţi *wursol*, de exemplu, sunt preoţi aleşi dintr-un anumit clan şi trebuie să îndeplinească ceremonii speciale pentru a-şi îndeplini datoria. „[Un *wursol*] nu se poate lăsa atins de o persoană obişnuită. El are două rânduri de îmbrăcăminte : unul obişnuit şi un altul pe care îl poartă în timpul muncii la lăptărie, şi pe care îl lasă acolo." El nu doarme în lăptăria sa, ci în alta. De două ori pe săptămână i se permite să doarmă în sat şi să întreţină raporturi sexuale. „În caz contrar, îşi pierde funcţia, chiar şi numai dacă este atins de o femeie." După ce a dormit în colibă, înainte de a se întoarce la lăptărie, se spală din cap până în picioare şi, la intrare, se prosternează în prag. Tabuurile impuse *palol*-ului, cel mai înalt grad sacerdotal, sunt încă şi mai severe. Între alte restricţii, el nu îşi poate tăia părul cât este în funcţie şi nu trebuie să bea lapte decât de la o singură specie de bivol. Pentru ascensiunea în toate rangurile serviciului, există prescripţii minuţioase. Una dintre trăsăturile lor esenţiale este purificarea prin consumarea apei conţinute în nişte frunze speciale şi frecarea pe corp cu sucul anumitor plante. Preotul nu-şi pregăteşte mâncarea personal şi nu trebuie să întoarcă spatele lucrurilor aflate în lăptăria sa. Toate obiectele utilizate în *ti*, vase, clopote, lămpi, sunt realizate după modele sacre. Bătutul laptelui şi mulsul sunt îndeplinite după nişte rituri minuţioase, însoţite de rugăciuni adresate zeilor. Fiecare sat îşi compune propriile sale rugăciuni, pentru a le utiliza în toate lăptăriile sale. Ofrandele animale aduse pentru *ti* şi zei variază de la sacrificiul real la transferul dreptului de proprietate. Ceremoniile funebre au în centrul lor sacrificarea unui bivol. Zeii triburilor toda (zece la număr) urmează în mare parte aceeaşi viaţă ca şi muritorii ; au lăptăriile şi bivolii lor. Descendenţii bivolilor, creaţi de On, una dintre cele mai

importante divinităţi, au devenit bivolii sacri. Cei creaţi de către soţia sa rămân bivoli obişnuiţi. Mitul triburilor toda reflectă cu fidelitate ceea ce îi interesează mai mult. „Oamenii şi bivolii au fost creaţi de către zei şi triburile toda par a-şi închipui că a existat o epocă în care zeii, oamenii şi bivolii trăiau împreună pe colinele Nilgiri." Thurnwald avea dreptate să ne amintească faptul că triburile de păstori nu au deloc aceleaşi concepţii ca şi triburile de jefuitori cu privire la relaţiile religioase sau magice cu animalele lor.

d) *Noua Guinee.* – Papuaşii kiwai din Noua Guinee britanică sunt agricultori a căror viaţă depinde de grădinile lor. Conform unei tradiţii mitice, femeia pregăteşte grădina, iar bărbatul o cultivă, mai ales atunci când este vorba despre igname. Munca este însoţită de mituri şi rituri secrete. Bărbaţii şi femeile nu au dreptul să întreţină contacte între ei, nici înainte şi nici în timpul lucrării grădinii. Anumite rituri, ce includ un dans ritual, sunt combinate în aşa fel încât să asigure fertilitatea unei grădini în defavoarea alteia. Ramurile de stuf cu care se împodobesc dansatorii sunt puse în pământ, cu scopul de a aduce noroc plantaţiilor. Când se plantează igname, se utilizează „tauri care mugesc" (şipci mici din lemn), al căror muget ajută plantele să crească. Este invocată o fiinţă mitică, Maigidubu : „Maigidubu, plantează-mi mie *umamu* (igname), te du *susu* (a trece apa) în lungul grădinii, înmoaie pământul (cu taurul care scoate mugete), trezeşte *umamu* să crească repede". Uneori, semănatul este însoţit de dansuri cu măşti. Dansul bananelor, al nucilor de cocos şi al salviei cuprind nişte rituri speciale. Ritul *karea* este cel mai important mijloc de comunicare cu spiritele naturii sau cu morţii. El „face parte din toate ceremoniile şi este celebrat înainte şi după război, vânătoare şi un anumit fel de pescuit cu harponul, şi în timpul cultivării grădinilor, pentru ploaie, vânt sau vreme bună, pentru a avea prieteni", cu ocazia oricărui eveniment extraordinar din viaţa cotidiană. Seara, înainte de a-şi începe vânătoarea, vânătorul celebrează *karea* pentru a invoca anumite spirite, cu care intră în contact în vis. El stropeşte cu sucul unei plante utilizate la prepararea unei băuturi tonice în direcţia în care se presupune că locuieşte spiritul şi îl cheamă pe nume, spunând : „Merg (către) crângul acesta, acolo te întâlnesc, vino şi fii asemenea unui cangur, unui porc, unei iguane etc.".

Ceremoniile kiwai arată existenţa unei stânse legături între conceptele religioase şi cele sociale. *Horimu*, sau marea pantomimă, este raportată la cultul morţilor şi dorinţa reuşitei la vânătoare. Sanctuarul pentru *horimu* „constituie un fel de templu al satului, utilizat uneori ca loc de adunare şi pentru alte ceremonii". Fiecare dintre cele cinci clanuri totemice îşi are locul său pentru ceremonii. Unul dintre clanuri este însărcinat în mod special cu riturile. Un maldăr de frunziş (*tara*), la care a contribuit fiecare clan cu o parte, serveşte la împodobirea dansului ; totodată, nimeni nu este exclus de la dans, deoarece în cazul acesta nu există nici o îndoială că pescuitul cu harponul va trece printr-o perioadă total nefructuoasă. Spre sfârşitul ceremoniei, care durează săptămâni, bărbaţii pleacă la vânătoare, cu speranţa şi încrederea că vor aduce o pradă bogată.

O altă ceremonie, *garea*, este centrată pe arborele recoltei ; alta este rezervată creşterii broaştelor ţestoase (*nigori*). Ceremonia „cea mai secretă, mai sacră şi terifiantă", *moguru*, cuprinde, conform descrierii detaliate a lui Landtman, pregătirea leacurilor întăritoare pentru grădini (în special pentru *sago*) şi pentru oameni, iniţierea tineretului, episodul cu ciudatul sălbatic capturat şi alte rituri mai puţin importante. „Conexiunea intimă dintre viaţa rituală a indigenilor şi munca depusă pentru a trăi este deci uşor de dovedit." Legătura care „uneşte ceremoniile şi munca este reciprocă ;

ceremoniile servesc de asemenea la furnizarea unor remedii salvatoare pentru diferitele lucrări şi întreprinderi, sau cel puţin un derivativ".

e) *Melanezia.* – Locuitorii insulelor Trobriand, din largul extremităţii orientale a Noii Guinee, a căror cultură a fost descrisă în mod magnific de către Malinowski în monografia, devenită clasică, *Coral Gardens and their Magic*, sunt melanezienii, mult superiori vecinilor lor papuaşi, prin nivelul cultural şi organizarea politică şi economică. Ocupaţia lor principală este cultura unor plantaţii cu adevărat impresionante, în care cresc igname, bananieri, cocotieri şi raro. Indigenii practică puţin pescuitul şi au, într-o oarecare măsură, o activitate comercială şi industrială, „fiind cultivatori prin vocaţie şi conform unui sistem tradiţional de valori, nu numai din simplă necesitate". Totuşi, agricultura rămâne nu numai cel mai important factor integrant pentru tribul înţeles ca un tot, ci şi activitatea principală care îi furnizează hrana, pretutindeni unde aceasta se situează înaintea altei munci. „În măsura în care munca lor este intim întrepătrunsă cu practicile şi riturile magice, locuitorii din insulele Trobriand sunt un exemplu excepţional de interesant de corelare între ocupaţii şi atitudinile religioase. Orice observator care a trăit, muncit şi conversat cu indigenii, spune Malinowski, a fost frapat de importanţa, complexitatea şi minuţiozitatea horticulturii lor, precum şi de numărul de activităţi străine şi cu caracter suplimentar care se cristalizează în jurul ei". Stratificarea lor socială prezintă unele analogii cu a polinezienilor : au diferenţieri ierarhice asemănătoare, însoţite de tabuuri similare. Malinowski, în pasionanta sa monografie, pretinde a ne oferi, după cum spune el, „o sinteză teoretică a întregului ansamblu : sensul şi rolul magiei, eleganţa şi perfecţiunea estetică, relaţiile dintre cei privilegiaţi prin rudenie şi influenţa mitului".

Aceşti insulari măsoară timpul după fazele sezoniere specifice agriculturii. Toate fazele principale, pregătirea pământului prin arderea reziduurilor vegetale, aratul şi semănăturile, cultivarea şi plivitul, recoltarea şi depozitarea în hambare, sunt însoţite de rituri magice (*towosi*). „Aceste rituri magice sunt efectuate pentru fiecare comunitate a satului, considerată ca un întreg ; fiecare sat şi, uneori, fiecare subdiviziune a satului are propriul său *towosi* şi sistemul său de magie *towosi* ; probabil că aceasta este expresia principală a unităţii satului." Magia şi munca materială sunt întrepătrunse într-un mod aproape inextricabil. Aşa se face că munca în grădini începe în mod oficial printr-o reuniune în faţa casei magicianului. Urmează apoi o discuţie cu privire la cel mai bun moment şi cele mai bune locuri pentru cultură. După aceasta, se trece la distribuirea către diferiţi indivizi a loturilor de pământ disponibile. La final, are loc o ceremonie inaugurală. „*Towosi* loveşte solul şi presară din loc în loc frunze fermecate, ceea ce simbolizează în cuvinte şi în gândire totalitatea magiei grădinilor." Rituri similare au loc înaintea fiecărui anotimp. Locul în care se desfăşoară acestea a fost special pregătit şi amenajat.

Vrăjitorul grădinilor este, cel puţin teoretic, şeful grupului de rudenie al satului. Insularul crede că strămoşii lui au ieşit din pământ „aducând cu ei magia lor horticolă". Proprietatea ereditară, mitologică, juridică, morală şi economică aparţine persoanei vrăjitorului grădinilor. Riturile sunt însoţite de ofrande de hrană şi el personal primeşte daruri în natură. De altfel, el respectă anumite tabuuri de ordin alimentar. Se insistă mult asupra menţinerii tradiţiei magice. Magicianul este asistat de rudele mai tinere. Demnitatea sa reprezintă o adevărată însărcinare. El este expert în grădini şi, împreună cu şeful neamului său, supraveghează şi conduce munca în toate detaliile. Ideea de bază este că, din moment ce stăpâneşte forţele fertilităţii, el trebuie să conducă şi munca oamenilor. Într-unul dintre cele mai interesante capitole

ale lucrării sale, Malinowski tratează despre „splendoarea grădinilor şi justificarea lor mitologică”. El studiază concepţiile tradiţionale, conform cărora oamenii au fost iniţiaţi în cultivarea grădinilor de către eroi. Este semnificativ de remarcat că aporturile eroului în domeniul muncii practice şi religiei, deşi intim legate, rămân entităţi distincte şi separate. Eroul i-a învăţat cele mai eficace mijloace de cultură şi practicile magice care pot contribui la obţinerea unor recolte mai bogate. „Cele două căi, calea magiei şi calea muncii – *megwa la keda, Bagula la keda* – sunt inseparabile, dar nu se confundă niciodată. Magia s-a născut din mit, munca practică din teoria empirică. Se respectă anumite tabuuri ; astfel, raporturile sexuale sunt interzise în interiorul sau în proximitatea grădinilor, ceea ce constituie încă un exemplu de relaţie intimă între religie şi morala muncii.

f) *Indienii din America*. – O anchetă amănunţită făcută de către Alice Cunningham Fletcher şi Francis La Flèche cu privire la obiceiurile indienilor omaha, înrudiţi cu indienii pawnee şi cu alţi indieni sioux, ne-a oferit o imagine foarte interesantă despre raporturile între conceptele, riturile şi organizarea lor religioasă şi activităţile sociale şi economice. Sistemul complicat şi vast, pe care se sprijină întreaga organizare socială, este fondat pe experienţa religioasă a unităţii spiritului care îmbrăţişează totul (*Wakonda*). Pentru ei, coexistă două mari principii : cerul, sus, şi pământul, jos. Aceasta corespunde diviziunii dualiste a poporului în poporul din cer (*inshtacunda*) şi poporul de pe pământ (*hongashenu*). Fiecare dintre aceste popoare conţine cinci *gentes*. La rândul lor, ele se recunosc după denumire, rituri, locuri de rezidenţă, tabuuri şi nume. Deoarece, conform cosmologiei lor, oamenii s-au născut din unirea dintre poporul din cer şi cel de pe pământ, păstrarea unităţii celor două jumătăţi corespunzătoare este o necesitate vitală. Fiecare dintre cele două mari grupuri este însărcinat cu funcţii speciale. Poporul de pe pământ este responsabil cu riturile şi îndatoririle necesare bunăstării fizice. Una dintre *gentes*, *wezhinshte*, trebuie să se ocupe de toate ceremoniile ce au legătură cu războinicul, considerat drept protector al vieţii şi proprietăţilor tribului. Serviciul de „intendenţă”, însărcinat cu vânătoarea de bivoli, semănatul porumbului, îngrijirea recoltelor, cu vântul şi ploaia este asigurat de celelalte patru *gentes*. Oamenii din cer se ocupă de riturile ce vizează forţele creatoare şi conducătoare ale vieţii sociale şi industriale. Ei sancţionează activităţile *inshtacunda*. „Astfel, credinţa că rasa umană şi toate celelalte forme de viaţă au fost create şi sunt perpetuate prin unirea dintre cei din cer şi cei de pe pământ a fost nu numai simbolizată în organizarea tribului, dar a păstrat o valoare vitală şi rămâne în permanenţă prezentă în spirite, graţie riturilor, grupărilor şi raporturilor dintre *gentes*, şi părţilor din treburile şi ceremoniile tribului ce revin celor două mari diviziuni”. Această unitate este exprimată prin simboluri precum jocul în comun cu mingea şi pipele sacre. Interesantă este şi amplasarea corturilor : cele cinci *gentes* cereşti se instalează totdeauna la nord, iar cele cinci terestre totdeauna la sud.

Alte câteva exemple vor servi la ilustrarea acestei coordonări a activităţilor, fondată pe religie, aşa cum o găsim la indienii omaha. Corturile situate în stânga intrării în tabăra cea mare (*huthuga*) erau ale celor „prin care tribul îşi făcea cunoscută nemulţumirea sau furia”, adică ale oamenilor *wezhinshte*, al căror nume înseamnă „a se înfuria”. Când şeful şi-a aprins pipa sacră în cortul războinicului şi crainicul a proclamat decizia, acest trib avea sarcina de a păzi „cortul sacru al războiului” şi de a celebra rituri de război. Acelaşi trib avea primăvara însărcinarea de a îndeplini riturile tunetului. Elanul este animalul care e tabuul lor particular. Cei numiţi *inkecabe*, care se instalează la stânga de weshinshte, conduc urmărirea bizonului.

Ei se împart, la rândul lor, în două *sub-gentes*, dintre care una are ca simbol spicul de grâu roşu, deoarece strămoşii lor erau „poporul pentru care grâul era sacru”. Ei au de asemenea sarcina cultivării porumbului, al doilea produs alimentar al triburilor omaha. În plus, ei trebuie să vegheze asupra pipelor sacre. Ambele subdiviziuni sunt răspunzătoare de stâlpul sacru. Maestrul de vânătoare, conducătorul grupului care trebuie să încercuiască turma, este ales din cea de-a doua. Limba şi capul bizonului sunt totemurile lui. S-a remarcat deja că cele cinci *gentes* din jumătatea de nord ale *huthuga* sunt păstrătorii riturilor „ce privesc creaţia, stelele, forţele cosmice ale vieţii”. Unitatea ansamblului este simbolizată prin embleme sacre precum movilele funerare, corturile şi pipele sacre, care au o autoritate mai mare decât cea a stâlpilor sacri.

Legendele sociale ale triburilor omaha, precum şi organizarea şi distincţia diviziunilor din interior reflectă schimbările importante ce au avut loc când porumbul, alimentul de bază, a lăsat primul loc bizonului. În aceeaşi ordine de idei, este interesant de remarcat că windebago, un alt trib sioux, conform unuia dintre ultimii exploratori, „vădeşte tendinţa de a substitui numele ce se referă la fondarea unui clan numelor de animale”. Astfel, „probabil că astăzi un număr mai mare de războinici ar nega faptul că clanul Eretelui este acelaşi cu al Războinicului”. Cu toate că este o problemă ce ţine de istoria originilor, complicată de aceste schimbări, vedem prin exemplele de mai sus că există o legătură clară între activităţile profesionale, cultul şi organizarea generală a societăţii.

Legătura intimă ce există între activităţile destinate hranei şi, pe de altă parte, conceptele religioase a mirat mai mulţi observatori. („Pentru tribul windebago, spiritele au puterea de a furniza omului orice are o valoare economică în ochii săi.”) Totuşi, această relaţie nu are nimic de ordin secundar, ci este rezultatul experienţelor religioase originare, indiferent de întunecarea lor în decursul dezvoltării ulterioare.

g) *Africa de Sud.* – Bavenda, din Transvaalul septentrional, grup de triburi bantu din sudul Africii, consideră cirezile drept sursă de bogăţie şi nu ca mijloc de subzistenţă. Ei trăiesc numai din agricultură. Meseriile (olăritul, prelucrarea lânii şi a metalului) se află în mâinile unor specialişti cu experienţă. Războiul şi vânătoarea sunt privilegiul bărbaţilor bavenda şi sunt condiţionate de tabuuri interesante. Marelui lor zeu, model al unui *deus otiosus* african, nu i se oficiază un cult decât în caz de mare calamitate, cum ar fi seceta. Alte spirite, în special cele ale strămoşilor, sunt mult mai importante. Deseori, ele sunt încarnate în animale. „Multe dintre marile familii posedă un taur negru numit *Makhuten* (bunicul), considerat încarnarea spiritelor ancestrale. Este ucis în mod solemn de sărbătoarea recoltei” (Hugh Arhtur Stayt). Spiritele familiei Makruel sunt reprezentate printr-o capră neagră, „prima mamă a mamelor, dar şi întruparea tuturor strămoşilor mamei pe linie maternă”. Această capră „nu poate fi păzită decât de copii de ambele sexe, de pe linia maternă ; ghicitorul indică pe acela dintre copiii mici din grup care trebuie să se ocupe de ea ; acesta din urmă este privit ca fiind într-o relaţie specială cu spiritele strămoşilor materni şi îndeplineşte ceremoniile în onoarea acestor spirite”. Aceste spirite sunt mai temute decât cele de pe linia paternă. După moarte, bărbatul este reprezentat printr-o suliţă sacră, femeia printr-un inel de fier sau cupru. Ele sunt consacrate în cursul unei ceremonii solemne. „Ţinând în mână tigva din sicriu, oficiantul se urcă în locul în care se află suliţa şi spune : «Iată-l pe nepotul nostru (sau nepoata) ; vi l-au înapoiat. Nu fiţi supăraţi».” Aceste simboluri fac obiectul unei mari veneraţii. Cele două principale ocazii în care spiritele strămoşilor primesc cu plăcere un cult de

implorare sunt, lucru destul de semnificativ, perioada ce precedă semănatul şi cea care precedă secerişul. Problema care se pune în mod constant acestor indigeni, şi care le rezumă pe toate celelalte, este aceea a ploii. Când plouă, nu este voie să ucizi un piton, ceea ce dovedeşte că, în spiritul tribului boronga, există o legătură intimă între piton şi ploaie. Capul şi coada şarpelui sunt îngropate, pentru a asigura fecunditatea turmelor. Femeile sterile îşi înfăşoară centura cu pielea sa, pentru a rămâne însărcinate.

h) *Africa occidentală.* – Yoruba, trib sudanez din Nigeria meridională, a atras atenţia savanţilor prin seria de analogii interesante pe care le prezintă civilizaţia, organizarea societăţii şi religia lor cu cele ale vechii lumi mediteraneene. Ne vom ocupa aici de relaţiile care există între ocupaţiile şi obiceiurile, gândirea şi ordinea religioasă a acestor sudanezi, care pot fi considerate drept condiţii tipice întâlnite pe vastul continent negru. Ca şi despre alte triburi africane, despre indigenii din Nigeria meridională s-a spus că „sunt nişte fiinţe profund religioase".

Principalele ocupaţii din această regiune sunt munca în gospodării şi vânătoarea, comerţul şi industria neavând decât o importanţă secundară. Ne vom îndrepta atenţia asupra rolului jucat de prelucrarea metalelor şi efectele sale asupra sistemului religios al acestui popor. În Nigeria, fierul pare a fi fost lucrat din cele mai vechi timpuri, şi s-a sugerat că lumea datorează negrilor primele progrese în această artă. Obiectele de bronz, trecute probabil prin Egipt, au putut fi introduse în Nigeria de tribul yoruba în cursul marilor migraţii din mileniul II î.Chr. De atunci, olăritul şi siderurgia au fost factori importanţi în cultura Ife Ife, capitala originară, şi astăzi încă oraş sfânt al ţinutului Yoruba. Aceste meserii au fost favorizate de invadatorii pe jumătate albi, care au introdus sistemul lor politic, social şi cultural, dezvoltând astfel meşteşugurile în tribul yoruba şi mai târziu din imperiul Benin ; acolo se găsesc într-adevăr „opere extraordinar de frumoase din bronz şi cupru, obiecte cizelate în cupru sau ceramică, sculpturi în lemn şi fildeş". După Talbot, această artă a fost vreme îndelungată apanajul unei industrii sacerdotale din Ife Ife. Când capitala a fost transferată în Oyo, *awni* din Ife a devenit şeful religios al statului şi puterea politică a trecut în mâinile familiei Odudua, uzurpatorul zeificat mai târziu.

Organizarea politică şi religioasă a tribului yoruba, foarte complicată, se pare că a fost influenţată din est şi nord. Cultul strămoşilor şi a tot felul de divinităţi superioare, de obicei un zeu-tată şi o zeiţă-mamă a pământului, al altor zeităţi mai puţin puternice, este considerat drept trăsătura cea mai evidentă a religiei nigeriene. Yorubaii, ultimii imigranţi, au cel mai populat panteon. Se pare că divinităţile fecundităţii şi ale vegetaţiei au precedat zeii solari (zeul fulgerelor) şi anumiţi eroi zeificaţi şi-au împrumutat numele marilor yoruba : astfel, Odudua şi-a dat numele pământului, Shango fulgerului şi Ifa zeului divinaţiei. Aceste divinităţi sunt reprezentate prin simboluri. „Fiecare individ este consacrat serviciului unei divinităţi particulare, despre a cărei emanaţie se presupune că îl pătrunde în cursul prezentării sale, fie pe toată perioada cât durează cultul său, fie efectiv în momentul în care se desfăşoară serviciul." Fidelii fiecărui *orisha*, sau divinitate, respectă reglementări totemice cu caracter exogam.

Este interesant de văzut cum se reflectă activităţile acestui popor în panteonul său. Awalawrun, stăpânul Cerului, cu ochi fără număr, reprezintă ierarhia divinităţilor (*orisha*) care „administrează diferite părţi din natură şi servesc ca mediatori între umanitate şi zeul suprem". Una din funcţiile divine cele mai caracteristice este cea a lui Shango, zeul fulgerelor, probabil erou solar divinizat, ce trăieşte într-un palat de

bronz. În onoarea sa au loc dansuri sacre la începutul sezonului uraganelor. În afară de aceasta, se mai adoră un mare număr de *jamu* mai puţin puternici. Ogun este un *orisha* inferior ; el este patronul fierarilor, al vânătorilor, războinicilor şi hipnotizatorilor de şerpi. Unul dintre simbolurile sale cele mai caracteristice este o bucată de fier. Primeşte adoraţii de la toţi meşteşugarii, care formează un grup special. Dintre diferitele divinităţi agricole, Oko (gospodăria) merită o menţiune specială ; el este reprezentat printr-o baghetă de fier şi un fluier de fildeş. Fierul, sub toate formele sale, este privit ca o protecţie împotriva influenţelor spiritelor rele, deoarece este materia primă cea mai utilizată de către meşteşugarii yoruba, în pofida declinului pe care l-a suferit industria lor, în momentul în care au început să se utilizeze metale importate. Bronzul, cuprul şi cositorul joacă un rol mai redus. Şeful fierarilor este „invitat totdeauna la adunările sfatului".

În tabloul său de ansamblu cu privire la domeniile culturale din Nigeria, Hambly remarcă importanţa pe care o capătă ritualul şi prohibiţiile ce privesc industria fierarilor. „Situaţia socială a fierarilor este totdeauna un punct care trebuie să reţină atenţia celor care studiază obiceiurile şi starea socială [ale acestor popoare]." Practic, fierarii formează o castă. Ei nu se pot căsători între ei şi ucenicii lor trec prin ceremonii speciale de iniţiere şi vorbesc o limbă aparte. „Riturile au în centrul lor construcţia furnalelor, curgerea fierului şi consacrarea uneltelor." Acest autor îşi aminteşte că a văzut la Ife un mormânt sacru alcătuit din două pietre mari, considerate drept ciocanul şi nicovala primului fierar, Ogun, patronul corporaţiei şi zeul războiului. În cursul acestor ceremonii se sacrifică un câine.

i) *Africa orientală.* – Triburile masai din Africa orientală diferă de triburile bantu, cu care se învecinează, prin limbă, obiceiuri şi aspect fizic. Ei se aseamănă cu anumite triburi înrudite prin faptul că păstrează o organizaţie militară, în care toţi bărbaţii între aproximativ 17 şi 30 de ani formează un grup special de războinici. Masai se împart într-un grup sedentar de agricultori şi un grup de păstori nomazi. Cel mai important eveniment din istoria lor este conflictul izbucnit între cele două grupuri şi care s-a terminat prin victoria păstorilor. La aceste populaţii, bărbaţii se împart în băieţi, războinici şi bătrâni. Circumcizia marchează trecerea de la prima vârstă la a doua. Cei circumcişi în aceeaşi perioadă sunt cunoscuţi sub numele de grupul „Săbiilor Albe" sau al „Invizibililor". Înainte de a împlini 21 de ani, războinicul se căsătoreşte, şi atunci poate deveni şef responsabil cu disciplina. Clasa conducătoare este elita militară. Această situaţie creează un stat diferit de monarhiile din Africa occidentală, deoarece nu există putere şi autoritate centrale. *Laibon*, sau bărbatul medic, şeful spiritual, singurul personaj central. Ellis are dreptate când spune : „S-ar părea că această organizare militară, dezgustul faţă de vânătoare, de consumarea vânatului sau a legumelor şi faţă de agricultură şi de orice artă productivă sunt cele mai importante caracteristici ale masailor".

Religia masailor este foarte vagă. Nu se ştie exact dacă divinitatea (*eng-ai*) este o persoană sau nu. Se cunosc două grupe de zei : cei negri, sau prieteni, şi cei roşii, sau răuvoitori. Zeul roşu încearcă fără încetare, dar în zadar, să coboare pe pământ pentru a-i omorî pe oameni, însă este împiedicat de zeul negru. Tuturor zeilor li se adresează rugăciuni, mai ales pentru copii, ploaie şi victorie.

5. Diferenţiere socială şi religie

Cum poate fi afectată religia de diferenţierea socială, sub toate formele sale ? Înainte de toate, trebuie să amintim că religia obiectivă este cea influenţată de diferenţele sociale precum ocupaţiile, rangul şi proprietatea. Aceste diferenţe nu afectează în mod direct religia subiectivă. Cu alte cuvinte, doi indivizi care trăiesc în aceeaşi perioadă şi în aceeaşi civilizaţie, în interiorul aceleiaşi comunităţi religioase, indiferent de rang, profesie sau bogăţie, pot avea experienţe asemănătoare ale sacrului şi pot să-şi exprime totuşi credinţa în mod diferit, ca şi cultul, şi să aparţină unor tipuri diferite de asociere religioasă.

Experienţa religioasă, fiind faptul fundamental, constituie baza unei comuniuni cu un caracter foarte intim şi penetrează în profunzime stratul de pulsiuni, emoţii şi gânduri comune tuturor oamenilor. Religia subiectivă s-a dovedit totdeauna suficient de puternică pentru a uni şi integra oameni care, altfel, sunt separaţi într-o bună măsură prin descendenţă, profesie, bogăţie sau rang. Studiul situaţiei sociale a celor care i-au urmat pe profeţii, maeştrii şi fondatorii de religii dezvăluie o surprinzătoare eterogenitate a grupurilor pestriţe ce au format o unitate sub influenţa unei experienţe religioase comune. Nu înseamnă în mod necesar că obiectivarea şi formularea acestei experienţe conduc la divizare şi separare, dar este de netăgăduit faptul că aceste diferenţe sunt favorizate în special de articularea expresiei experienţei religioase. În acelaşi timp, reacţiile individuale sau colective faţă de progresul unei religii oferă o mare varietate.

În primul rând, remarcăm că diferenţierea şi stratificarea sociale au o influenţă foarte clară asupra expresiei experienţei religioase. Între situaţia celor umili şi simplitatea credinţei şi a cultului lor există o armonie, în vreme ce clasele avute sunt înclinate să patroneze rituri mai elaborate şi să cheltuiască mai mult cu demonstraţii ale devoţiunii lor. Totuşi, aceste concluzii, la fel ca majoritatea generalizărilor, nu pot fi admise decât *cum grano salis*. Motive puritane pot să restrângă şi să limiteze manifestările rituale la ceea ce se consideră a fi esenţial, şi probabil tocmai în cercurile aristocratice. Dimpotrivă, ţăranii şi clasele dezmoştenite, din toate religiile, insistă deseori nu numai asupra îndeplinirii extraordinar de minuţioase şi asupra meticulozităţii prescripţiilor şi interdicţiilor rituale, dar şi închină divinităţii un cult atât de bogat pe cât le permite situaţia lor.

În al doilea rând, se întâmplă ca diferenţierea socială să aibă drept consecinţă insistenţa asupra anumitor idei şi a anumitor rituri ce ţin de expresia tradiţională a experienţei religioase. Savanţii găsesc aici un teren foarte fertil în exemple de anverguri foarte variate. Cu cât o societate este mai avansată din punct de vedere cultural şi cuprinde straturi diferite, cu atât grupurile profesionale, economice şi sociale au tendinţa de a face să domine cultul divinităţilor lor preferate, cu riturile şi devoţiunile sale. Caracterul agitat şi belicos al clasei conducătoare a războinicilor azteci conferă conceptelor mitologice şi riturilor mexicane culoarea lor particulară şi le influenţează profund. Găsim influenţa savanţilor în teologii ce diferă tot atât de mult între ele, ca iudaismul, parsismul, brahmanismul, maniheismul şi confucianismul. În Japonia, teologia budistă, cultul şi organizarea au suferit, sub influenţa militară a samurailor, o nouă interpretare. Feudalitatea din Evul Mediu occidental a cunoscut un tip caracteristic de devoţiune faţă de Fecioara Maria, care a determinat apariţia unei noi organizări : ordinele religioase de cavaleri. Începând din secolul XVI şi până în

secolul XIX, în mai multe expresii ale pietăţii simţim influenţa accentuată şi regăsim chiar limbajul meşteşugarilor şi al micilor burghezi (exemplu : anumite grupuri de disidenţi englezi şi de pietişti germani).

Dacă, graţie influenţei anumitor grupuri sociale, în interiorul unei religii tradiţionale se afirmă anumite trăsături, aceasta se întâmplă din acelaşi motiv pentru care sunt abandonate altele, atât în teologie, cât şi în liturghie şi organizare. De-a lungul timpului, creştinismul, iudaismul, budismul şi confucianismul au dat naştere unor mişcări favorizate de grupuri mai mult sau mai puţin bine delimitate şi omogene, care au încercat să reorganizeze comunitatea religioasă eliminând învăţăturile şi obiceiurile pe care le considerau lipsite de importanţă, eronate sau chiar dăunătoare. Protestul *raţionalist* al disidenţilor veniţi din lumea ştiinţei şi a şcolilor, reprezentat în creştinism prin umanism, *Aufklärung*, unitarianism, în iudaism prin karaism, în islam prin mutazilism şi în budism prin anumite ramuri din Mah^{3}y^{3}na, avea pretenţia de a corecta anumite afirmaţii doctrinare. Mişcarea „modernistă" din toate marile corpuri religioase exprimă o tendinţă similară sub numele de „progresistă" şi de „intelligentsia educată". Opusul acestei tendinţe îl întâlnim reprezentat prin mişcările „dezmoşteniţilor", adică ale oamenilor mai puţin educaţi, cu o cultură şi o situaţie economică inferioare. Şefii şi purtătorii de cuvânt ai acestor mişcări sunt deseori membri ai primului grup, deşi nu totdeauna. Spre deosebire de tendinţele manifestate la persoanele cultivate, grupurile religioase ale claselor mai puţin avantajate sunt caracterizate printr-o fervoare emoţională, asociată frecvent cu antiintelectualismul (cf. mai jos, secţ. 8). În orice caz, nu există nici o îndoială că dezvoltarea grupurilor protestatare, reformiste, eretice sau sectare a fost încurajată adesea de nevoile, pretenţiile şi exigenţele grupurilor profesionale, economice sau sociale.

Max Weber studiază problema de a şti care sunt intenţiile specifice favorizate prin diferite religii în diversele straturi sociale (*Was Religionen den verschiedenen sozialem Schichten leisten mussten*). El admite că nevoia de mântuire (*Erlösungsbedürfnis*) este expresia unei nevoi specifice sau a unui fel de suferinţă, dar are dreptate când menţionează că aceşti factori nu au totdeauna un caracter social sau economic, deşi acesta din urmă este cazul cel mai frecvent. După Weber, toate grupurile privilegiate prea frecvent din punct de vedere economic şi, în virtutea situaţiei lor, cel mai puţin înclinate să resimtă nevoia unei mântuiri privesc religia ca pe o putere care le „legitimează" poziţia şi le justifică inclusiv comportamentul. Autorul găseşte totuşi de cuviinţă să facă diferenţa între tipul de program religios conştient, sistematic şi demagogic, fondat pe considerente sociale, şi relaţiile mai puţin definite, fragile şi involuntare, pe care le putem întâlni între un ideal religios şi un grup social.

Mai rămâne de ştiut în ce măsură există nu numai o similitudine obiectivă a situaţiei şi destinului indivizilor cu poziţie socială, economică şi profesională asemănătoare, dar şi un sentiment subiectiv de solidaritate şi înrudire religioasă. Liniile de demarcare ale celui din urmă aspect nu coincid totdeauna cu diviziunile verticale ale celui dintâi ; aşa se explică faptul că atitudinea nobilimii ereditare faţă de religie este mai uniformă decât ne-am putea aştepta să întâlnim în cazul inegalităţii de situaţii economice şi al diferenţei de ocupaţii specifice membrilor săi. Pietismul continental din secolul XVII a manifestat un sentiment de solidaritate ce cuprindea toate grupurile care făceau parte din el, indiferent de diversitatea lor socială şi de condiţiile lor economice. Cu toate că în Europa, America şi anumite zone din Orient sentimentul solidarităţii de clasă l-a înlocuit, cel puţin la suprafaţă, pe cel de solidaritate religioasă, în epoca modernă, exemplul Bisericii romano-catolice, care nu este o biserică nici a bogatului, nici a săracului, ne atrage atenţia asupra generalizărilor pripite. Civilizaţia

modernă, cu diferenţierea sa din ce în ce mai accentuată, ce face ca păturile sociale să fie din ce în ce mai străine unele faţă de altele, oferă acestor studii o sursă nelimitată de fapte.

6. Consecinţe sociale. Asociaţii fondate pe ocupaţie

Atâta vreme cât diferitele straturi ce alcătuiesc societatea sunt unite printr-un numitor comun de interese şi idei, nu se produc schimbări majore. Însă, din clipa în care această forţă unificatoare este distrusă, se produce o dezintegrare, urmată de o revoluţie paşnică sau sângeroasă. Având în vedere că structura societăţii noastre nu încetează să se complice, schimbările, deseori radicale, se multiplică. Istoria culturilor mai puţin avansate este formată din luptele şi conflictele dintre şefii individuali şi grupurile ce alcătuiesc elita. Într-un ansamblu mai complex de circumstanţe, se constată că indivizii nu sunt izolaţi, ci uniţi cu alţii prin interese comune, ce ţin de meserie, cultură şi economie. Aceste grupuri conducătoare au deseori tendinţa de a vrea să reprezinte întreaga societate. Astfel, fiecare grup încearcă să-şi dezvolte propriul sens al solidarităţii în interiorul comunităţii mai vaste, popor, stat sau naţiune ; uneori se întâmplă ca acesta să deformeze complet solidaritatea ce există în ansamblu.

În paginile următoare, ne vom îndrepta atenţia asupra unui tip de grupare despre care nu am mai vorbit până aici : *asociaţia*. Tipul acesta diferă de cele descrise până acum prin faptul că este produsul unui plan conştient. El este format ad-hoc pentru a încuraja şi favoriza interesele grupurilor specifice din interiorul societăţii.

Opera istoricului Otto von Gierke constituie o contribuţie magistrală la studiul asociaţiei. Gierke consideră dezvoltarea istorică a asociaţiilor drept un factor important în lupta pentru unitate şi „libertate". Conform acestui autor, popoarele germanice au „darul asociaţiei" (*Gabe der Genossenschaftsbildung*) într-o măsură deosebit de mare, afirmaţie ce nu s-a bucurat totdeauna de aprobări.

În societate tind să se stabilească asociaţii de toate genurile, cu tot felul de scopuri. Le întâlnim chiar şi în culturile mai puţin complexe. Lowie a şi demonstrat-o. Totuşi, în sensul în care înţelegem noi termenul, la popoarele primitive nu întâlnim decât puţine asociaţii. Lowie oferă un exemplu excelent, menţionând ghildele de tăbăcari îndemânatici şi lucrători de broderie cu acul de porc ţepos, existente la indienii cheyenne şi dakota. Uneori, din raţiuni militare sau de alt tip, statul organizează grupuri bazate pe vârstă, precum efebii greci, diferiţi de *neoi*. Însă aceste grupuri se încadrează într-unul dintre tipurile deja studiate (cap. IV, secţ. 7).

Atât popoarele primitive, cât şi cele răsfăţate de civilizaţie creează asociaţii destinate să favorizeze nişte interese materiale sau un ideal economic, social sau cultural. S-a remarcat pe bună dreptate că, în vreme ce atitudinile conduc în cazul altor tipuri de grupare spre divizări, „explicaţia formării şi menţinerii asociaţiilor trebuie căutată mai mult în sfera intereselor decât în cea a atitudinii" (McIver). Asemenea interese, fie ele politice, economice sau culturale, îşi găsesc cei mai buni apărători în organizaţiile care îşi pot consacra toate eforturile acestui scop. Există tipuri pure de asociaţie şi tipuri amestecate. Acestea din urmă sunt cele mai întâlnite. Economia, politica şi cultura sunt activităţi intim legate între ele şi interdependente. Dobândirea şi controlul bogăţiei presupun utilizarea unor mijloace politice ; obţinerea şi controlul ordinii şi puterii pot conduce la o reglementare a economiei, şi una şi cealaltă având legături strânse cu realizarea unui ideal cultural. Ne vom opri pentru a ilustra acest aspect.

a) *Africa.* – În Africa s-au dezvoltat asociaţii bazate pe ocupaţii, indiferent de mărimea diferenţelor de condiţii materiale, culturale şi sociale din diferite regimuri şi civilizaţii. Se pare că specializarea colectivă după *gens* şi locul de habitaţie a precedat iniţiativa individuală. Deseori, procesul pare să fi fost rezultatul unei activităţi politice. Se poate discerne, în Africa, un tip originar şi un tip derivat de specializare colectivă, ultima fiind rezultatul cuceririlor sau al factorilor etnici. Acest gen de diferenţiere după ocupaţie joacă un rol important la popoarele din Sudan. Privitor la populaţia fulbe (Sudan), Schurtz povesteşte că sub-triburile lor sunt privite ca descinzând din fraţi diferiţi : cel mai nobil descinde din fratele cel mai tânăr şi mai îndemânatec (*diavandu*) ; savanţii, cuprinzându-i pe judecători, se trag din fratele mai mare (*torodo*) ; fierarii (*bailo*), războinicii şi vânătorii (*trapato*), precum şi pescarii (*Triebalu*) descinzând din ceilalţi. Această concepţie mitologică ne aminteşte de modul în care justifică hinduşii şi teutonii diferenţele de situaţii şi organizare a societăţilor lor în legile lui Manu şi în Edda. După Rigsmal, zeul care a creat diferitele situaţii – sclavi, şef şi oameni liberi – este Heimdall.

Pentru structura economică şi socială a societăţii primitive, schimbul de produse specializate are o importanţă deosebită. În Africa există asociaţii de indivizi specializaţi în diferite ocupaţii, precum comerţul cu sclavi, muzica, dansul şi meşteşugurile. Asociaţii de acest gen s-au format pentru a satisface nevoile de la curţile despoţilor africani şi sunt supravegheate de funcţionari ai „statului". „Sultanul fierarilor" din Haussa şi Manda Wadai este un caz deosebit de interesant. La curte se bucura de privilegii regale, trebuia să fie versat în studiul Coranului şi strângea impozitele pentru rege.

Dahomey, o altă societate africană interesantă, era condusă de monarhi despotici, a căror carieră este cunoscută începând din secolul XVII până în 1892, dată la care francezii au preluat puterea. Guvernarea dinastiei Aladoxonu prezintă tipul unui stat de cuceritori. Un recent studiu exhaustiv despre Dahomey (Melville Jean Herskovits) ne informează că, în ciuda absenţei totale a societăţilor secrete indigene, există trei tipuri de asociaţii. Prima este o societate de întrajutorare reciprocă, ce suportă o parte a cheltuielilor pentru căsătorii, funeralii şi alte ceremonii ; ea facilitează astfel raporturile sociale şi diferitele tipuri de lucrări. A doua şi a treia sunt de origine străină, deoarece grupuri secrete existau la periferia regatului, în mod clandestin, în epoca despoţilor, şi care s-au instalat recent în capitală. În primul tip de asociaţie a fost inclusă o instituţie cooperativă, care prezintă un interes excepţional, dar aceasta merită o atenţie specială datorită importantelor sale ramificaţii.

Se pare că toţi cei din Dahomey trebuie să muncească. La ei, ca şi în toate societăţile Africii occidentale, există o specializare în industrie şi în artizanat. S-a dezvoltat astfel o ierarhie a ocupaţiilor. Totuşi, în ceea ce priveşte activităţile de bază, precum munca în gospodărie, construcţia caselor, fabricarea uneltelor şi a armelor, la acestea fiecare este forţat să participe. A fost instituită o organizaţie cu scopul de a asigura această cooperare, organizaţie foarte eficace şi bine ordonată. Până la un anumit punct, este un grup pe bază de vârstă. Din el fac parte toţi tinerii, fără excepţie şi, în zilele noastre, bătrânii participă la muncă, deoarece astăzi nu mai există grup de vârstă recunoscut ca atare. Unitatea formată de muncitori se numeşte *dokpwe*. Ea cuprinde grupuri mici, de câte patru muncitori sau mai mulţi, supravegheaţi de un şef ereditar numit *dokpwega*. Lui i se datorează o supunere strictă în tot ceea ce nu ţine de politică. Această metodă de lucru este foarte bine privită de popor, deoarece este considerată mai mult o plăcere decât o datorie. Lucrul acesta justifică afirmaţia lui Thurnwald conform căreia „solidaritatea grupului, fiind o condiţie necesară pentru existenţa sa, este întărită prin ajutorul mutual şi schimbul de servicii".

Cum orice muncă este precedată de rituri, „influenţa acestor organizaţii asupra cultului este considerabilă”. Când se hotărăşte asupra unui loc sau teren ce va fi amenajat în comun, se face apel la auguri. Se identifică spiritul care trebuie invocat, se fac libaţii, se îndeplinesc alte ceremonii în prezenţa membrilor sacerdoţiului. Statul Dahomey din perioada monarhiei independente ne oferă un exemplu tipic de stratificare a unei societăţi africane mult mai dezvoltate ; existau pe atunci patru clase : sclavii, prizonieri în cea mai mare parte a timpului ; ţăranii şi artizanii, „coloana vertebrală a statului Dahomey” ; soldaţii şi funcţionarii oficiali ; în sfârşit, clasa conducătoare, cuprinzând regele, prinţii de sânge şi marele preot.

În Egipt, încă din antichitatea îndepărtată, grupurile profesionale se plasau sub protecţia divinităţilor favorite : medicii sub cea a lui Thot şi Sahmet, artizanii sub cea a lui Ptah, funcţionarii (scribii) sub cea a lui Thot şi mai târziu a lui Imhotep. Meşteşugarii egipteni erau foarte bine organizaţi.

Grecii, ale căror organizaţii au fost cercetate şi descrise pe larg, erau organizaţi în grupuri industriale şi profesionale, deşi mai puţin importante decât la romani. Există un oarecare adevăr în afirmaţia puţin grăbită a unui specialist în domeniu, Erich Ziebarth, care pretinde că o asociaţie durabilă, bazată numai pe beneficiul pe care l-ar putea avea fiecare din acţiunile comerciale etc., ar fi fost contrară spiritului religios al grecilor. Numai interesele religioase puteau crea legături permanente. Organizaţii similare din Egiptul elenistic au continuat să-i menţină pe vechii egipteni în noul cult grecesc : zeul Ptah din Memphis a fost adorat ca protector al meşteşugarilor egipteni, iar Thot şi Sahmet ca protectori ai doctorilor. Se cunosc multe asociaţii comerciale, meşteşugăreşti şi militare din această perioadă ; spre exemplu, „*Hoi apo tou gomou*”, care cuprindea toţi lucrătorii din minele de piatră din Nubia, fără distincţie de rang sau situaţie. Ei o adorau pe Isis şi alte câteva divinităţi în cadrul unor reuniuni şi case speciale, şi făceau procesiuni în onoarea lor. Totodată, aceste asociaţii nu par a fi avut o semnificaţie cultuală ; şi, în opoziţie faţă de asociaţiile greceşti, ele erau organizate pe districte, şi nu pe oraşe şi sate. Ghildele negustorilor din Babilon şi Asiria nu au fost studiate decât recent. Ghildele comercianţilor din cetăţile din Asia Mică formau singura diviziune importantă ce exista în cadrul populaţiei urbane, dat fiind că nu exista o diferenţiere pe triburi ; în Anatolia găsim un tip de asociaţie profesională care a cunoscut o dezvoltare continuă după greci şi romani până în epoca musulmană.

Chinezii şi coreenii au avut dintotdeauna înclinaţie deosebită de a forma asociaţii. Iată ce afirmă autorul unei monografii recente : „Chinezul – trebuie să o spunem – are o veritabilă vocaţie pentru solidaritatea socială ; el s-a născut ca membru al unei congregaţii, dăruit sindicatului, pasionat de reciprocitate. Prin familie, origine, idei politice, într-un cuvânt în întreaga sa viaţă publică sau privată, chinezul este membru al asociaţilor mutuale” (Paul d’Enjoy). Prezenţa peste tot a sfinţilor patroni ai ghildelor chinezeşti i-a făcut pe anumiţi autori să creadă că acestea au origini religioase. În istoria Japoniei, asociaţiile de comerţ aveau, în perioada primitivă, o bază cultuală, după cum o dovedeşte într-un mod foarte net dezvoltarea *za*-ului. Conform unei excelente autorităţi în materie (Yosaburo Takekoshi), primul scop era cultul, iar afacerile, ca şi politica, nu se situau decât pe locul al doilea : „Aşadar, faptul că *za*-ul nostru îşi are originea în serviciul unui zeu nu este împotriva naturii lucrurilor”. Dezvoltarea *za*-ului urmează progresul cetăţii. Secularizarea ghildelor (privilegiu al *kabu*-ului) apare o dată cu epoca Tokugawa. Hinduşii au avut şi ei organizaţii similare ghildelor pe meserii şi comerţ : ele urcă înapoi în timp până în epoca legilor lui Manu. „Au înflorit în întreaga ţară şi au obţinut o poziţie de cea mai

mare importanţă socială, economică, precum şi politică. Ele se aflau într-o relaţie intimă cu sistemul de caste şi cuprindeau ocupaţii ereditare." Ghildele aveau totdeauna o bază religioasă ; funcţiile spirituale şi economice erau considerate ca făcând parte din aceeaşi instituţie. În multe cazuri, castele au fost şi sunt în continuare coextensive ghildelor. Totuşi, conexiunea dintre castă şi asociaţiile de comerţ nu a fost niciodată completă şi universală.

b) *Roma.* – În vechea Romă, asociaţiile au jucat un rol chiar mai mare. Noile grupuri apărute în statul roman erau diferite de grupurile naturale (familie, gintă), pe care erau destinate să le înlocuiască. Un sistem complicat de asociaţii de genul acesta a început să existe din primele zile ale Imperiului, până la dispariţia sa. În 186 î.Chr., senatul a promulgat faimosul edict împotriva asociaţiei adoratorilor lui Bachus. În 64 î.Chr., toate *collegia* au fost practic suprimate. Împăratul Claudius, nerăbdător să câştige simpatia populară, le-a autorizat din nou şi chiar a fondat altele noi ; cele mai periculoase, din punct de vedere politic, fuseseră suprimate în 56 î.Chr. După războaiele civile, Cezar a intervenit într-o manieră încă şi mai energică şi, după domnia lui Augustus, stabilirea lor a devenit în întregime dependentă de bunul plac al împăratului şi senatului. Numai asociaţiile utile statului au avut dreptul de a exista. În perioada Antoninilor şi, în special, graţie indulgenţei lui Alexandru Sever, ele au cunoscut o dezvoltare enormă. Dreptul roman a dat acestor *collegia* o clasificare foarte vastă şi foarte detaliată. Se disting trei tipuri : *collegia sacerdotalia*, *sodalitates* şi *collegia privata*. Primele două erau instituţii publice, iar a treia cuprindea instituţii private. Prima clasă este mai puţin importantă decât a doua, care cuprinde toate asociaţiile a căror sarcină este de a menţine cultul divinităţilor oficiale ale Romei, supravegheat de stat. Membrii săi nu sunt „sacerdotes", ci *cultores*. Se poate demonstra clar că aceste instituţii s-au dezvoltat plecând de la vechea ordine gentilică, în care anumite *gentes* erau însărcinate cu riturile în beneficiul întregului popor, în plus faţă de cultul propriilor divinităţi. Unele dintre aceste asociaţii gentilice au continuat să supravieţuiască. În acelaşi timp, tendinţa generală era aceea de a înlocui aceste grupuri cultuale naturale cu *sodalitates*. Acestea din urmă erau asociaţii foarte unite printr-un sentiment puternic de solidaritate. Alături de scopul religios comun (adoraţie), criteriul de admitere nu mai era consangvinitatea, ci afinitatea profesională şi locală (*collegium mercatorum, capitolinorum „qui in Capitolio habitarent*"). *Collegium*-ul sacerdotal al Fabianilor şi cel al Quintialilor erau alcătuite din membri ai acestor *gentes*, şi în acelaşi mod a fost fondat de către Cezar şi cel al Luperci Julii. Este interesant de remarcat că titlurile de tată, mamă, frate şi soră erau curente în terminologia acestor *collegia* : ele rămân indiciul unei anumite înrudiri.

A treia clasă se poate subdiviza în asociaţii ce cuprind indivizii dedicaţi unor culte religioase private şi în asociaţii fondate pe contiguitatea intereselor profesionale. În acelaşi timp, ar fi necesar să insistăm cu tărie asupra faptului că aceasta nu este o clasificare rigidă, deoarece nu numai asociaţiile cultuale au avut scopuri şi interese secundare, dar numai în general vorbind „toate societăţile greco-romane mari sau mici au avut un fundament religios". Această situaţie nu a existat numai la romani, ci, aşa cum o dovedesc compararea şi examinarea exhaustive ale instituţiilor similare, ea este valabilă pentru întreaga lume, cel puţin în anumite faze ale dezvoltării istorice. Nu ne vom ocupa aici decât de prima subdiviziune a acelor *collegia* romane, ce cuprinde societăţile instituite pentru cultul privat al divinităţilor străine (*sacra peregrina*) sau al vechilor zei, precum Jupiter sau Ceres, şi cultul privat al împăraţilor. Ele sunt „organizaţii specific religioase", ce corespund analizei noastre făcute în

capitolul V, deşi ele prezintă un caracter mixt, atunci când se asociază cu organizaţii non-religioase. Grupurile cultuale private (*sodalicia*) se ocupau cu plăcere de interesele economice, sociale şi politice ale membrilor lor. *Sodalicia* cuprindeau indivizi chiar din clasele de jos şi prezentau o formă de asociaţie unită într-un mod deosebit de strâns. Multe dintre ele erau substitutul anticei solidarităţi familiale şi gentilice „naturale”, cum este cazul pentru *collegia tenuorum*. Aceste *collegia*, aşa cum s-a spus, au devenit „cămine pentru cei fără cămin, o mică patrie (*patria*) pentru cei fără de ţară”. În vechea Romă, „unele dintre aceste grupuri, precum *collegia funeralia*, aveau drept scop să adune destui bani pentru a contribui la cheltuielile pentru funeralii decente”. În aceasta consta principalul lor scop, iar uneori era şi singurul. La fel se întâmpla în creştinătatea din Evul Mediu, în hinduism şi confucianism. Cu privire la constituţia şi organizarea acestor societăţi, cunoaştem unele lucruri din documentele pe care le avem la dispoziţie, dar suntem mai puţin informaţi despre întinderea şi caracterul asistenţei mutuale pe care le asigurau în realitate, precum şi despre responsabilitatea fiecăruia dintre membrii lor. Simplul fapt că mesele comemorative luate în comun, cu ocazia funeraliilor, au fost una dintre caracteristicile acestor *collegia tenuorum* dovedeşte cu câtă uşurinţă puteau ele degenera în „cluburi” pur sociale. Ambiţiile şi activităţile politice atrăgeau uneori bănuielile şi intervenţia statului, care recurgea atunci la represalii şi, eventual, le limita raza de acţiune. Lucrul acesta este adevărat nu numai pentru primul, dar şi pentru al doilea sub-tip de *collegia privata*. Asociaţiile profesionale, care cuprindeau comercianţi şi meşteşugari, veterani şi subalterni militari sau civili, s-au dezvoltat după cel de-al doilea război punic şi s-au înmulţit considerabil în ultima perioadă a Imperiului, în ciuda intervenţiei statului. Lucru destul de semnificativ, organizarea lor corespundea administraţiei municipiilor şi a provinciilor (*magistri, curatores, questores*) şi îşi păstrau unitatea graţie comunităţii de interese, viaţă şi sărbători. Trebuie să fi existat o prăpastie adâncă între un collegium nobil, bogat, din marile oraşe şi un collegium sărac şi mic, din provincii. Sărbătorile religioase ale acestor grupuri erau prezidate de *sacerdotes*. Este interesant de constatat că, în afară de alte îndatoriri ale sale, *magister*-ul prezida mesele cultuale, purtând roba albă a preoţilor.

Asociaţiile germanice au fost importante, în special la începutul şi sfârşitul Evului Mediu. Dezvoltarea lor a avut loc sub influenţa acelor *collegia* greco-romane. Însă este neîndoielnic că ceea ce a contribuit la formarea lor a fost, la origine, un impuls şi o aptitudine comune grupărilor în societate. Să-l cităm, pe această temă, pe Gierke, cea mai înaltă autoritate în materie : „Nu trebuie să căutăm raţiunea internă a formării asociaţiilor libere de drept germanic în existenţa diverselor instituţii de natură să faciliteze apariţia ghildelor, ci în sprijinul personal al poporului, care, având în vedere disoluţia şi insuficienţa asociaţiilor naturale existente din timpuri imemoriale, a dat o expresie nouă ideii de comuniune şi asociere, aşa cum există ea în conştiinţa populară.” Aceste asociaţii sunt numite „ghilde”, cuvânt care semnifică grup ce participă la un cult comun. După Kluge, cuvântul derivă de la *geldan* sau *gildan*, care semnifică „a sacrifica” (*opfern*) ; în secolul XI, o *gildi* este o reuniune în vederea unui banchet sacrificial.

Făcând un scurt rezumat al acestor asociaţii, trebuie să ne ocupăm mai întâi de forma originară a ghildei. Membrii acesteia erau uniţi prin cele mai strânse legături şi se puteau numi „fraţi” (*confratria*). Amira duce înapoi în trecut conceptul de fraternitate al ghildelor medievale până la *Bundbrüderschaft*-ul din vechea epocă germanică. Spre deosebire de asociaţiile şi cluburile moderne, ele erau exclusive, deoarece cereau membrilor lor supunere absolută şi fără părtinire. Între obiectivele

lor (sociale, politice, cultuale), scopul religios era totdeauna dominant. Fiecare ghildă era protejată de un sfânt tutelar, care îi oferea numele său şi avea un altar, la întreţinerea căruia contribuiau membrii. Fraţii se întâlneau la intervale regulate. Reuniunile lor se desfăşurau în stilul vechilor mese sacrificiale păgâne şi cuprindeau celebrarea creştină a Euharistiei, de unde şi numele lor de *convivia*. Cu timpul, caracterul social al ghildelor s-a accentuat. La fel ca şi în cazul acelor *collegia tenuorum* ale romanilor, una dintre funcţiile ghildei era aceea de a contribui la cheltuielile pentru înmormântarea membrilor decedaţi şi de a asigura venerarea morţilor, exprimată prin rituri adecvate (slujbe etc.). La fiecare sărbătoare sau reuniune regulată a asociaţiei, celebrarea riturilor cultuale amintea fără încetare membrilor originea religioasă a instituţiei. Mai târziu, ghildele s-au divizat în ghilde exclusiv religioase şi ghilde cu un caracter mai ales secular. Totuşi, această distincţie nu trebuie privită ca fiind prea strictă. Tipul religios, care face parte din grupul de organizaţii sociale studiate în capitolul V, este reprezentat de ghildele preoţilor lui Kaland. Tipul secular se găseşte în acelea în care caracterul politic şi juridic domină caracterul religios. Toate au tendinţa de a-şi menţine caracterul de asociaţie ce înglobează toate activităţile, în pofida predominanţei caracterului lor profesional, deoarece obiectivele iniţiale nu sunt complet abandonate. Ghildele negustorilor, care erau centrate asupra unor interese economice şi sociale, sunt, conform lui Thompson, „aproape, dacă nu chiar la fel de vechi ca ghildele de meserii". Acest autor insistă asupra dezvoltării graduale, care ar fi parte a unui spirit „democratic", pentru a ajunge la un spirit mai oligarhic în acest gen de grupuri (ghilde ale negustorilor şi meşteşugarilor – *Zünfte* – în Germania, Anglia, Italia etc.). Gierke a stabilit lista acestor *Zünfte*: *fraternitas, consortium, societas, sodalitas, convivium, unio, conjuratio*, ceea ce arată sub câte aspecte au moştenit aceste asociaţii tradiţia clasică şi creştină.

c) *Islamul.* – Un al treilea exemplu se poate lua din mahomedanism, care reliefează clar procesul de combinare şi convieţuire a grupurilor sociale fondate, la origine, pe impulsuri şi raţiuni diferite. Cum mahomedanismul, religie fondată, şi-a impus ideile sale şi organizarea sa socială, în plus faţă de credinţa sa, este firesc să conţină în cadrul său şi o cantitate considerabilă de împrumuturi. În realitate, conceptele politice, culturale şi sociale, precum şi instituţiile mahomedane nu pot fi înţelese în nici un caz într-un mod adecvat decât printr-o analiză comparativă a vechii Arabii, a păgânismului elenistic şi a Iranului. Primele două, conform unei analize recente, au contribuit într-un mod considerabil la dezvoltarea asociaţiilor şi ideologiei mahomedane. Vechiul concept arab de *fata* (cel care împlineşte tot ceea ce îi cere situaţia pe care o are) şi cel de *futuwwa* (deseori identificat cu cel de *muruwa*, „virtuţi") indică un nivel de dezvoltare încă înrudit cu ordinea tribului „identic", ce nu admite conceptul de asociaţii exclusive. Acesta din urmă nu s-a dezvoltat decât după ce islamul a reluat vechea organizare socială a ţărilor mesopotamiene. Atunci vedem apărând al doilea stadiu „fata", corporaţiile de *fityan* (pluralul de la *fata*), cum erau numite, care, la origine, semănau cu nişte asociaţii formate dintr-un tip de grupuri de vârstă asemănătoare cu cele studiate mai sus (cap. IV, secţ. 7). Cu timpul, aceste asociaţii au ajuns să devină ceva mai mult decât nişte cluburi sociale şi, în toate epocile, lucru surprinzător, nu au manifestat decât puţin interes faţă de problemele religioase.

Gradul următor constă în întărirea şi intensificarea asociaţiei, urmând modelul ideal de *futuwwa*, ale cărui fundamente teoretice sunt apărate de terminologia şi ideologia sufiţilor. O dată în plus, vedem diferite motive sociale amestecându-se cu motive „strict religioase", ca asceza şi viaţa monastică. În această ordine de idei,

šaÃilºya, ordin sufit fondat de ‘Alº-Shadhili în secolul XIII, prezintă un interes special. Shadhili a avut ca primă intenţie aceea de a-şi vedea adepţii continuându-şi comerţul şi profesiile, „combinând pe cât posibil activităţile obişnuite cu actele de devoţiune”. Mai târziu, s-a dezvoltat un *tariqa* normal. Corporaţiile de *futuwwa* dintre secolele X şi XII au fost deci asociaţii cu caracter pur religios, aşa cum indică numele patronilor lor şi ideologia lor sufită. O dată cu reforma califului Nasur (1180-1225), ele au devenit *hoffähig* (primite la curte) şi, probabil, au atins apogeul în perioada abbasizilor. Caracterul lor cavaleresc, amintind de vechiul ideal arab al cavaleriei, este prezent în predominanţa activităţilor militare şi sportive.

Dezvoltarea totală a *futuwwa* a fost condusă spre o dispariţie bruscă în metropola culturii mahomedane, în perioada cuceririi mongole. Nu nobilimea, ci burghezia, clasa de mijloc, a fost atunci protagonista, după cum a fost şi pentru corporaţiile Achi din Anatolia turcă, după secolul XIV, care apărau interesele economice ale vânzătorilor. Un alt grup profesional este reprezentat de *ghazi* (apărătorii credinţei), care s-au aflat la originea faimosului corp al ienicerilor. Începând cu secolul XV, organizaţiile *futuwwa* sunt identice cu asociaţiile profesionale mult mai vechi, de meserii şi comercianţi. Între corporaţiile *futuwwa* şi corporaţiile romane, mai ales cele formate în provinciile elenizate, există o mare asemănare.

Toate ghildele *ahl attariq*-ului (poporul de pe cărare) – încă un exemplu al infiltrării sufismului – aveau un patron, *pºr* (nume persan al fondatorilor ordinelor sufite), considerat drept inventatorul meseriei. Mulţi dintre ei erau *ašab* (însoţitori ai profetului). În legătură cu ei circulau multe povestiri legendare şi miraculoase. Astfel, avem *vita* lui Selman, patronul bărbierilor (bărbierul lui Mahomed), sau cea a lui Damira, patronul curierilor (curierul lui Mahomed). De asemenea, existau patroni şi înainte de Profet : Adam, patronul ţăranilor ; Seth, cel al ţesătorilor ; Noe, cel al dulgherilor şi marinarilor ; Abraham, cel al zidarilor (Ka‘ba) ; Isus, cel al boiangiilor. Între patronii mahomedanismului hindus se găseau Khidr, protectorul marinarilor, şi al-Jilani, cel al „castelor industriale şi al ghildelor locale”.

Idei asemănătoare se găsesc în ghildele creştine din Evul Mediu.

Corporaţia mahomedană posedă două personaje caracteristice : preşedintele sau şeicul (*shaikh*), care îşi obţine titlul prin alegere şi deţine o putere absolută, şi *najib* sau maestrul de ceremonii, care este în acelaşi timp aghiotantul shaikh-ului şi interpretul adunării (*targuman*). Faimosul mistic ¢asan al-BaÌrº (secolul VIII) este considerat drept patronul *shaikh*-ilor. O legătură interesantă, ce aminteşte de ghildele germanice, este cea dintre maestru (*ustadh*) şi novice sau candidat. Într-un anumit sens, ea corespunde cu cea care există la sufiţi între *pºr* şi *murid*. Ceremonia de admitere în corporaţie cuprindea prescripţii amănunţite. Era îndeplinită atât de ordinele mistice, cât şi de corporaţii. Ea simboliza unitatea fraternităţii. Costumaţia special folosită cu această ocazie (şorţ, turban) şi însemnele utilizate (covoare de rugăciune) erau tot atâtea simboluri religioase. Şorţul (*futa*), de exemplu, pe care maestrul i-l punea candidatului, în anumite ceremonii de iniţiere, în unele corporaţii de meserii, era considerat a fi fost, la origine, prezentat lui Mahomed de către Gabriel cu ocazia primei sale călătorii în cer.

După ce am ilustrat astfel prin exemple importanţa socială a asociaţiei şi efectele sale asupra diferenţierii religioase, se cuvine să studiem acum, într-un mod mai general, influenţa directă a diferenţierii sociale asupra religiilor superioare.

7. Diferenţierea socială în civilizaţiile superioare

Influenţa stratificării pe meserii, pe interese economice şi sociale asupra atitudinilor religioase din societatea primitivă este mai mare decât se admite în general, dar probabil şi mai frapantă, dacă o studiem la niveluri mai înalte ale civilizaţiei. În măsura în care se formează o specializare mai intensă şi grupuri tot mai delimitate prin bogăţie şi rang, concepţiile, instituţiile şi obiceiurile religioase din interiorul diferitelor pături ale societăţii variază într-un grad mai accentuat.

În America precolumbiană, în Africa occidentală, în insulele Pacificului şi în alte regiuni ale lumii primitive, inventarea şi protejarea diferitelor funcţii sunt atribuite unor divinităţi speciale. Nu numai că anumiţi zei sau anumiţi demoni au un profil deosebit în mulţimea de spirite, dar anumite activităţi sunt puse în legătură cu aceste personaje mai personalizate. Ele sunt adorate ca inventatori ai unor diferite ocupaţii şi ca protectori ai ghildelor organizate pe aceste baze. Diferite grupuri de zuni din New Mexico adoră divinităţi speciale şi păstrează un sacerdoţiu, un ritual, locuri de cult şi ceremonii cu caracter particular. În Insulele Societăţii, sunt adoraţi zei ai agriculturii, ai dulgherilor, ai constructorilor de canoe, ai muncitorilor forestieri, ai frizerilor, ai dărăcitorilor etc. În Samoa, se cunosc zei ai „servitorilor”, care se ocupă de fructe, peşte, ploaie, vindecarea bolilor ; existau zei protectori şi zei patroni ai meseriilor. În Noua Zeelandă, Tane proteja munca la pădure, Tu războiul, Ronga hrana şi pacea, iar Tangaroa guverna marina. În mod frecvent, în religii ca cele din Nigeria şi Oceania, acest sistem reflectă o civilizaţie superioară.

Culturile complexe prezintă o specializare şi mai accentuată. Panteonul Chinei şi Japoniei, al Iranului şi Indiei primitive, al etruscilor şi romanilor reflectă un grad de dezvoltare socială mai avansat decât cel al aztecilor şi mayaşilor, al populaţiilor yoruba şi al celor din Samoa. În teoria sa despre dezvoltarea religioasă, fondată pe studiul religiilor indo-europene, Usener numeşte primul stadiu al zeilor „Functionsgötter”. El face observaţia că romanii şi lituanienii îşi reprezentau experienţa divinului printr-un pluralism „infinitezimal”. Nu numai diferitele activităţi ale omului, dar chiar şi cele mai mărunte corolare ale acestor activităţi erau raportate la nişte *Ressort- und Functions-gottheiten*. În multe religii, divinitatea favorită sau supremă este reflexia netă a celui mai puternic sau mai influent grup din societate. Astfel, avem zei ai războiului : Huitzilopochtli la azteci, Kuanti la chinezi, Hachiman la japonezi, Assur în Ninive, Thor-Donar şi Odin la nordici, Mithra în Iran, Ares la greci şi Marte la romani, Teshup la hittiţi şi Indra în Veda ; zei ai fertilităţii : zeul B al mayaşilor, ce îi corespunde lui Tlaloc din Mexic, Xipe aztec, Ishtar mesopotamiană, Osiris în Egipt, Demeter şi Kore în Grecia, Freyr şi Nethus la teutoni ; zei ai scribilor instruiţi : Hermes în Grecia, Thot în Egipt, Marduk, Nebo în Babilonia, Neriosang la iranieni, Ganeśa la hinduşi, Manjuśri în budism ; zei ai abilităţii tehnice : Shango la yoruba din Africa, Hephaistos--Vulcan în antichitatea clasică, Śiva în India ; zei ai activităţilor neobişnuite şi interzise : Quetzalcóatl în America precolumbiană, Śiva şi K³1° la hinduşi, Hermes în Grecia ; zei ai morţii, precum zeul A al mayaşilor, Tezcatlipoca în Mexic, Yama la hinduşi, Hades în Grecia, Hel la nordici, Nergal în Babilonia, Bodhisattva Kśitigarbbha (Titsang) în budismul Mah³y³na. Schimbările sociale şi istorice se reflectă în istoria acestor personaje, a căror popularitate a crescut sau a scăzut de-a lungul vremurilor.

Evident, religiile monoteiste nu prezintă aceeaşi varietate şi aceeaşi variabilitate în teologia lor, însă religia populară a creştinismului, iudaismului şi islamului a

cunoscut, de asemenea, sfinţi ce protejează toate activităţile oricăror grupuri sau organizaţii ce pot fi concepute într-o societate complexă. Concepţia despre îngeri şi sfinţi în Biserica romano-catolică, despre spiritele protectoare în iudaism şi îngerii, profeţii, *wal*° şi *p*°*r*° din islam reprezintă o dovadă elocventă în acest sens.

Învăţături precise despre morala muncii, a ocupaţiilor şi profesiunilor se pot găsi în brahmanism, hinduism, parsism, iudaism şi islam. Cu toate acestea, creştinismul le-a dat o interpretare mai profundă şi mai largă, singura care a făcut posibilă dezvoltarea culturii şi a tehnicii în lumea occidentală. „Vocaţia” în care individul se găseşte angajat era privită ca o parte importantă a ordinii divine ; lucrul acesta fusese înţeles încă de Pavel („Încolo, fiecare să umble aşa cum l-a aşezat Domnul, aşa cum l-a chemat Dumnezeu” – 1 Cor. 7, 17) şi în mod deosebit de către Luther („*Ruf*”) şi Calvin (*Berufsethik*). În protestantismul luteran, conştiinţa morală individuală trebuia să înlocuiască morala colectivă a grupurilor profesionale (*officium, misterium*), aşa cum era ea concepută în Evul Mediu în ierarhia societăţii (cf. conceptul tomist despre legea naturală şi aplicarea sa în ordinea ocupaţiilor). Contribuţia calvinismului la dezvoltarea etosului modern al vocaţiei (conceptul de salvare asigurată, cu certitudine, graţie muncii şi succesului ; ascetismul practicat în mijlocul lumii) şi secularizarea sa au fost studiate de Max Weber şi alţi autori.

Am putea considera drept o „curiozitate” bizara sugestie a unui teolog luteran pietist din secolul XVII, Paul Egard, conform căruia „Imitaţia lui Christos” înseamnă meditaţia la toate activităţile posibile ale lui Isus : Isus predicator, interpret, auditor, elev, rege, funcţionar, consilier, războinic, nobil, judecător şi supus, tată, logodnic, copil, servitor etc. Albrecht Ritschl, istoric al pietismului, scoate din tratatul în discuţie următorul citat : „Dacă am contempla şi analiza viaţa privată şi publică a Domnului Nostru Isus, vom descoperi că a sfinţit-o în toate situaţiile.” Ideile lui Luther şi Tauler sunt duse în această carte la concluziile lor logice extreme. Moravienii americani au aplicat aceste idei sistemului lor de „cor”, în care congregaţia era împărţită, după sex, vârstă şi muncă, în grupuri ce aveau riturile lor speciale (sărbători ale iubirii) : „Morarii, ţesătorii, rotarii, cioplitorii în lemn, văcarii, ţesătorii, croitorii, bucătarii şi spălătoresele, cu toţii aveau sărbătoarea lor specială a iubirii”. Orice muncă avea un caracter religios.

Dezvoltarea nu numai a unei doctrine, dar şi a unui cult şi a pietăţii relevă efectele exercitate de stratificarea socială, în toate tipurile de societăţi, asupra atitudinilor religioase. Riturile de trecere, rugăciunea şi sacrificiul prezintă asemănări izbitoare în aproape toate religiile. Cu toate acestea, există anumite ceremonii sau anumite instituţii care adună, de preferinţă sau în mod exclusiv, un grup de persoane ce au aceeaşi ocupaţie, acelaşi rang sau aceeaşi situaţie economică. Există însă trei genuri de ocupaţii sau profesii, întâlnite la un mare număr de societăţi şi culturi diferite, care au avut o influenţă atât de mare asupra religiei, încât le putem izola cu uşurinţă. Vom trata acum, deci, religia războinicului, religia vânzătorului şi religia ţăranului.

A. Religiile războinicului

a) *Mexic.* – Sub unul dintre aspectele sale, fiecare dintre marile religii ale lumii a devenit o credinţă a războinicilor, soldaţilor şi ofiţerilor. Nici una dintre ele nu apărea ca având la origine un cult militar. Dar regândindu-i, readaptându-i formula în funcţie de dorinţele, nevoile şi atitudinile luptătorilor, o castă războinică dominantă a ajuns să îşi lase amprenta asupra sistemului religios. Religia imperiului mexican precolumbian acuză în mod lămurit dominaţia unei organizaţii militare asupra religiei

de stat, precum şi în domeniul gândirii, în cel al cultului şi al organizării. Cu toate că spiritul non-militarist al civilizaţiei şi culturii toltece a îmbrăcat forma unul cult oficial al imperiului, este clar că natura sălbatică a populaţiei nahua a imprimat religiei caracterul său distinctiv. Divinităţile cele mai populare ale panteonului lor nu sunt zei precum Quetzalcóatl, eroul culturii, ci personaje ca Huitzilopochtli şi Tezcatlipoca, zei implacabili ai războiului, nopţii şi furtunii. Centrul cultului lui Huitzilopochtli era situat la Cholula. Tezcatlipoca este „prin excelenţă zeul nocturn care pândeşte răspântiile şi se înfăţişează sub o mulţime de chipuri fantomatice călătorului surprins noaptea pe drum... De la el vin toate zgomotele de rău augur şi fantastice : urletul jaguarului şi ţipătul prevestitor al păsării *uactli*, voc, pasărea lui Hurakan din Popol Vuh" (Lewis). Zeul acesta are următoarele titluri : Tetzateotl („zeul teribil"), Titlacahuan („cel căruia îi suntem sclavi"), Yaotl („duşmanul"), Uitznahuac Yaotl („războinicul din templul de sud") etc. În onoarea sa erau celebrate sacrificii umane, care i-au înspăimântat pe cuceritorii occidentali. Fratele său Camaxtli este unul dintre numeroşii războinici divini ; la fel ca şi Mixcoatl, el este zeul vânător al chicimecilor şi otomilor, triburi din câmpiile septentrionale care vânau fiare sălbatice. Spence îl priveşte ca pe zeul unei grupări nahua, care a pătruns în Mexic înainte de sosirea adoratorilor lui Uitzilopochtli, „marele vânător ce aruncă tunetul, fulgerul şi săgeata şi, deci, prototipul divin al sălbaticului sportiv". De asemenea, Tlazolteotl, marea zeiţă a Pământului la huaxteci, mixteci şi mexicani, ar fi inventat sacrificiul prin aruncarea săgeţilor şi în onoarea ei se celebrează regulat o sărbătoare, în cursul căreia o femeie este ucisă ritual.

Ochpaniztli, „una din cele mai pitoreşti sărbători din vechiul Mexic, în ciuda cruzimii sale", reprezintă acest aspect al religiei mexicane. Despre preotul zeiţei, care purta la această sărbătoare o tunică făcută din pielea femeilor sacrificate, se presupunea că este angajat într-o luptă fictivă cu nişte războinici. „Această parte a riturilor simboliza caracterul războinic al zeiţei şi semnificaţia militară a cultului său." Poporul mexican credea că „numai graţie ofrandelor neîntrerupte de victime omeneşti şi sânge se putea bucura de ploaie îndeajuns şi, deci, de o recoltă bogată. În mod firesc, aceasta presupunea menţinerea sub arme a unui contingent considerabil şi a numeroase ghilde sau frăţii militare, însărcinate cu buna aprovizionare cu victime pentru sacrificii".

b) *Mithraismul.* – Cultul militar al lui Mithra interesează sociologul religiei datorită aspectelor sale profesionale. Cu toate că Mithra a fost tot timpul o divinitate puternică, la origine nu era decât unul dintre numeroşii zei ai naturii din vechiul Iran. Lui îi este adresat unul dintre cele mai impresionante, mai frecvente şi mai vechi *yašt* (imnuri). Mai târziu, acest zeu al vechii populaţii agricole a devenit figura dominantă a panteonului iranian, în mare parte datorită nobilimii militare, care îl venera preferându-l tuturor celorlalţi *ahura*. Când acest cult a fost introdus în Imperiul Roman, Mithra a fost ridicat la demnitatea de zeu al ofiţerilor şi soldaţilor romani. Cavalerii şi războinicii care au colonizat estul Asiei Mici sub Ahemenizi au adus cu ei cultul acestei divinităţi solare ; ceea ce i-a atras în mod deosebit la acest cult a fost umanitatea moralei sale şi relaţiile amicale pe care le crea între membrii săi. Mithra, care supraveghează cerurile cu cele 10.000 de urechi ale sale, care sunt stelele, şi pe care Avesta îl celebrează ca apărător împotriva *daeva*, devine în parsism unul dintre cei trei judecători ai morţilor. Cultul acestui zeu, care era cel mai puternic dintre *Yazata*, era destinat să creeze o doctrină a salvării. Teologii iranieni îl priveau pe Mithra ca pe mediatorul (*mesites*) dintre oameni şi zei. Regii ahemenizi jurau pe

numele său. Aristocraţia şi cavaleria iraniene luau foarte adesea în onoarea sa nume teomorfice. Sărbătoarea sa, Mithragan, ocaziona ceremonii populare fastuoase. Nu este, aşadar, surprinzător de ce conducerea Diadocilor a fost pe deplin favorabilă cultului acestui zeu, considerat „manifestarea şi garanţia autorităţii legitime”. Întreprinzătorii războinici din Armenia au adoptat şi ei acest cult. Grecii, natural, nu adorau acest mare zeu războinic, însă au contribuit la a da o reprezentare artistică lui Tauroktone, adică celui care ucide tauri, care avea să devină atât de popular în armata cuceritorilor lor.

c) *Budismul zen.* – Budismul s-a adaptat idealului şi atitudinilor cavalerilor japonezi (samuraii) sub forma zen. Învăţăturile lui Buddha însuşi, conform *Sutrelor* pali, nu puteau fi adaptate decât cu greu unei religii de soldaţi şi războinici. Chiar şi între şcolile Mah^{3}y^{3}na fondate în China, zenul deţine un loc unic, însă nu a ajuns la deplina sa dezvoltare decât o dată cu cea a feudalismului japonez. Importanţa pe care budismul veritabil o acordă meditaţiei şi, în general, disciplinei spirituale, ca mijloace de control ale spiritului şi corpului, au devenit chiar centrul programului patriarhilor zen, al lui Bodhidharma, al lui Huineng (637-713). Această disciplină era adaptată perfect idealului unui combatant sălbatic, gata oricând să facă faţă duşmanului sau morţii. Pe samurai nu i-a atras atât profunzimea concepţiilor metafizice, nici subtilitatea metodelor sale, cât forţa moralei şi exaltarea temerităţii. În realitate, zen a devenit sursa unei culturi foarte elaborate şi foarte rafinate, având ecou în toate domeniile de expresie şi care, de-a lungul vremii, a trecut de la un ascetism demn de o altă lume la cultul unei societăţi preţioase. Chiar şi astăzi, învăţătura şi exerciţiile zen rămân foarte populare în armata japoneză. Astăzi, ca şi în războaiele de altădată, ofiţerilor le place să se retragă pentru o perioadă din concediul lor într-o mănăstire zen, pentru a practica acolo arta „hrănirii inimii sacre”, realizare a identităţii oricărei existenţe cu esenţa lui Buddha şi să parcurgă „drumul ce duce de la sclavie către libertate”, deci să pună toate energiile lor în slujba celei mai viguroase acţiuni.

B. Religiile negustorului

Max Weber, care, într-o strălucită analiză, a fost primul autor al unui studiu comparativ al atitudinilor religioase ale unor diferite grupuri sociale şi profesionale din interiorul şi exteriorul creştinismului, a găsit un număr important de concepţii religioase ce reflectă gândirea şi interesele a ceea ce numim „clase mijlocii”, grup mai puţin privilegiat decât nobilimea şi aristocraţia, dar care se bucură, prin natura lor, de mai multă generozitate decât masele poporului „comun”. O mare parte a acestui grup este constituită din cei care se consacră comerţului şi afacerilor. După Weber, clasa negustorilor este mult mai puţin omogenă în atitudini, preferinţe şi obiceiuri decât casta nobilimii şi a soldaţilor. Între ei există diferenţe mari de bogăţie, situaţie socială şi educaţie. Plutarhiile din Roma, China, India şi din lumea occidentală modernă contrastează violent cu micii comercianţi şi oameni de afaceri, această situaţie existând în toate ţările cu un sistem economic superior dezvoltat. Deseori, există o prăpastie adâncă între membrii aceleiaşi profesii, care pot proveni din medii foarte diferite sau pot intra în medii foarte diferite. Aşa cum bogatul încearcă peste tot să concureze nobilimea şi aristocraţia, în ceea ce priveşte influenţa, proprietăţile şi privilegiile, tot aşa şi burghezul bogat, în măsura în care este interesat de o afiliere religioasă, este înclinat să imite clasa nobilă sau să îi împrumute tradiţiile şi atitudinile. Weber remarcă, pe bună dreptate, că scepticismul sau indiferenţa religioasă sunt şi au

fost peste tot o atitudine foarte răspândită printre marii comercianţi şi marii bancheri. Cultele chineze, hinduse, greco-romane ale divinităţilor bogăţiei şi proprietăţii şi numeroşii sfinţi protectori, genii şi zei ai grupurilor şi organizaţiilor de comerţ din romano-catolicism, hinduism, mahomedanism şi confucianism, precum şi din multe alte religii, aparţin practicanţilor unei profesii ce doreşte o reprezentare adecvată a nevoilor şi speranţelor sale, şi posibilitatea de a modifica şi adapta expresia teoretică şi practică obişnuită a experienţei religioase de bază. Micul comerciant, care, de obicei, prin manierele sale şi nivelul său de viaţă, se apropie mult de starea proletară, are totodată tendinţa de a urma directivele oamenilor respectaţi *ajunşi* şi de a adopta atitudinile religioase ale grupurilor privilegiate. În acelaşi timp, anumite comunităţi, cărora le respectă atitudinea, sunt fie ortodoxe, fie sectare. Se poate observa că negustorii, care trebuie să trăiască adesea departe de casă, au o înclinaţie deosebită de a forma asociaţii şi sunt predispuşi să se afilieze pentru a se bucura de avantajele camaraderiei şi pentru a se recrea împreună. După cum explică un specialist în asociaţiile romane, „în viaţa profesională, nu atât genul de ocupaţie îi forţează pe membrii unei asociaţii să se grupeze, cât, în cazul negustorului, faptul de a trăi în mijlocul unor oameni ai altor naţiuni”.

Max Weber a pus de asemenea în lumină atracţia pe care o exercitau în India, asupra negustorilor şi comercianţilor, trei religii diferite. Două dintre ele sunt culte autentic hinduse, vallabhacari şi jaina. A treia este parsismul, religia descendenţilor persanilor zoroastrieni emigraţi în secolul VII. În vreme ce vallabhacari este o denominaţie hindusă „ortodoxă”, jaina nu ajunge decât după budism între grupurile „heterodoxe” mai importante ale Indiei. Este interesant de remarcat contrastul foarte evident ce există între atitudinea generală a celor două comunităţi faţă de lume. Vallabhi are drept caracteristică aprecierea judicioasă a plăcerilor vieţii (*puśtimarga*). Jainismul, dimpotrivă, este religia cea mai ascetică a unei ţări ce deja are o reputaţie pentru ascetismul său. Adepţii parsismului au tendinţa de a rămâne fideli optimismului pozitiv şi activ tradiţional al credinţei zoroastriene. Nu este greu de înţeles ce atracţie a putut avea cultul splendind şi rafinat al lui Vallabha asupra clasei înstărite. Cei care formează acest grup sunt cei mai bogaţi negustori şi gusturile lor se dezvăluie clar în cultul „maharajahilor”. În celelalte două grupuri, se regăsesc interrelaţii similare, religia lor fiind, din diferite motive, din ce în ce mai mult religia clasei comerciale.

Numai comercianţii, şi nicidecum soldaţii, puteau respecta cu atâta constanţă preceptele religioase ale jainismului (de exemplu, principiul *ahi-s* ³, „a nu ucide”). Jainismul şi parsismul au devenit cu timpul religii sacerdotale şi exigenţele lor cu privire la o viaţă ordonată de rituri nu erau acceptabile decât pentru anumite profesii. Iudaismul de după Exod oferă un exemplu analog. Fundamentele sale profund religioase şi morale erau o bază solidă pentru morala comercială. Negustorii jainişti şi parsişti se distingeau prin onestitatea lor scrupuloasă. În acelaşi timp, primele interdicţii din jainism referitoare la bogăţie au fost modificate.

Astăzi este permisă dobândirea unor proprietăţi; demnă de reproş este numai cupiditatea (*parigraha*). Călugărul jainist trebuie să ducă o viaţă de rătăcitor, pentru a evita ataşamentul faţă de lume; dar laicul este rugat să rămână mereu în aceeaşi ţară, pentru ca şefii spirituali (*guru*) să-şi poată păstra influenţa asupra lui. A rezultat de aici faptul că banca şi împrumutul au devenit activităţi comerciale absolut compatibile cu viaţa unui jainist laic. Sărbătoarea Divali, una dintre marile solemnităţi ale acestei religii, este la origine o sărbătoare hindusă în onoarea lui LakÌm°, zeiţa bogăţiei. Stevenson, care descrie această sărbătoare, observă că, în ciuda protestelor jainiştilor mai riguroşi, aceste ceremonii par a avea mai mult scopul de a aduce un

cult banului decât de a comemora moartea fondatorului Mah³vºra. Laicii joacă un rol considerabil în comunităţile foarte unite ale jainismului. Iniţiativele lor se fac simţite în arte şi meserii, în literatură şi în organizaţiile sociale şi religioase.

Parşii respectă principiile religiei lor, cândva cult al unui puternic imperiu, chiar şi în viaţa din diaspora. Ei au avut succes şi influenţă, mai ales în marile oraşe, deoarece formau unul dintre cele mai respectate, deşi izolate, grupuri din interiorul comunităţii hinduse. Dacă, în conformitate cu cercetările moderne, la adepţii religiei lui Zoroastru a existat „un intens spirit de clan”, pe de altă parte, „nici unui adept al parsismului nu i-a fost permis să trăiască în mizerie”. Ei îşi păstrează cu conştiinciozitate credinţele şi riturile, deşi teologia lor, reinterpretată de preoţi, personaje cultivate şi foarte erudite, a ajuns la un monoteism moral. Schimbările sociale considerabile, care au atins viaţa acestui popor fără a-i distruge totuşi religia, dimpotrivă, incitându-l să-şi păstreze cu şi mai multă fidelitate tradiţia sacră, oferă celui care studiază sociologia religiei un subiect deosebit de instructiv.

La fel ca şi alte *sampradaya* viÌñuiste, *Rudra-sampradaya* a lui ViÌusvami (secolul XIII), astăzi identificată cu doctrina lui Vallabha (1479-1531), poate fi interpretată ca o reacţie împotriva brahmanismului oficial. Cultul *bhakti* (al iubirii) face apel la emoţiile credinciosului. Interpretarea ved³nta pe care o dă Sri Vallabha pretinde că această iubire a devenit imperceptibilă în om şi că el trebuie conceput ca o esenţă identică divinului, care este gândire, fiinţă şi fericire. Ţelul sau scopul fiecărui individ este acela de a elibera în el această bucurie şi fericire, de care este frustrat, şi de a participa la jocul pururea fericit al zeului K•Ìña. Scopul este atins prin adorarea unui guru, între care descendenţii lui Vallabha deţin un grad special de autoritate. Negustorii bogaţi din Gujarat şi Rajputana au îmbrăţişat cu entuziasm acest cult, care presupune banchete solemne şi luxoase, probabil reminiscenţe ale primelor rituri cu caracter extatic. Gosainii, şefii spirituali ai adepţilor vallabhacari, care călătoresc în permanenţă pentru a efectua inspecţii, sunt deseori negustori bine cunoscuţi, ce reuşesc să combine activitatea comercială cu activitatea religioasă. O altă caracteristică a acestei comunităţi religioase : posedă o organizare foarte centralizată, care îi întăreşte eficacitatea şi îi sporeşte raza de acţiune.

C. Religiile ţăranului : Asia occidentală

Cu toate că agricultura este activitatea majoră a civilizaţiei avansate, dar şi a civilizaţiei primitive, nu i se acordă totdeauna importanţa avută în realitate, chiar şi atunci când se vorbeşte despre culturi foarte complexe. Totuşi, baza este totdeauna munca ţăranului ; reprezintă un punct vital pentru bunăstarea economică, socială şi culturală a întregii societăţi. Influenţa horticulturii şi a agriculturii se regăseşte, am văzut, în cultele din Oceania, ale multor indieni din America şi ale triburilor din sud-estul Asiei şi din Africa. Civilizaţiile superioare ale mayaşilor, aztecilor, indienilor din America Centrală şi peruvienilor sunt fondate pe gospodării, şi cultele lor relevă net lucrul acesta. În termenii unui eminent specialist în religia maya (J. Eric Thompson), „zeii cei mai importanţi au fost aceia care se aflau în raporturi intime cu agricultura şi fertilitatea”. Oricât de diferite sunt aceste culte naţionale din punctul de vedere al caracterului şi structurii, anumite trăsături ale religiilor din Japonia, China, India şi Persia, din Grecia, Roma, ale celţilor, teutonilor, slavilor, din vechiul Israel şi Orientul Apropiat amintesc efectele pe care le au munca celor care ară, a plantatorului şi fermierului asupra conceptelor religioase, riturilor, formelor de organizare şi indică puterea pe care, la rândul lor, acestea din urmă au exercitat-o asupra atitudinilor

fermierului şi ale plantatorului. Se poate spune chiar că religiile fondate într-o perioadă relativ apropiată dau dovadă că nu se îndoiesc de această interdependenţă. Zaroastrismul este singura dintre religiile fondate care îşi are originea în pământ. Celelalte religii au fost concepute în atmosfere diferite, dar toate s-au adaptat rapid nevoilor şi condiţiilor speciale ale ţărănimii. Se poate spune că, practic în toate cazurile, misionarismul crucii, al semilunii sau al florii de lotus s-a lovit încă de la început de o rezistenţă mai mult sau mai puţin încăpăţânată şi hotărâtă din partea populaţiilor rurale. Caracterul tradiţional conservator al oricărui popor de ţărani a făcut obiectul multor studii. Unul dintre acestea, recent, a încercat să analizeze trăsăturile tipic religioase ale ţărănimii (Weber).

De obicei, ţăranul este un spirit practic. Aceasta nu presupune însă că cultul său are numai un caracter pragmatic. Oricât ar fi de dominant la el *do ut des*, religiile agricultorului nu sunt lipsite de sentimente şi expresii de mulţumire, laudă şi adorare a divinului. Totuşi, speculaţiile teoretice şi conceptele ce decurg din acestea nu joacă un rol important. Expresia mitică pare a fi deosebit de bine adaptată spiritului ţăranului, prin influenţa sa serioasă asupra imaginaţiei. Divinităţile pământului şi ale fertilităţii se bucură de o veneraţie specială.

„Pământul-mamă” are devoţii săi entuziaşti în toate părţile lumii. Rezultatele unei analize sociologice aprofundate a religiei unui model de ţăran european sunt de un mare interes tipologic. Thomas şi Znaniecki, cei care au efectuat-o, au găsit în religia ţăranului polonez patru concepte dominante : credinţa în „animismul general” şi în solidaritatea vieţii în natură, credinţa într-o lume a diferitelor spirite ale obiectelor naturale, distincţie categorică între spiritele bune şi spiritele rele şi numai câteva urme slabe ale unei comuniuni personale superioare cu divinitatea. Tuturor acestor concepte le corespund atitudini şi rituri definite.

Religia agricultorului pune accentul pe cult, şi manifestările magice joacă rareori în alte contexte religioase un rol la fel de important ca în cazul fiinţelor în întregime dependente, pentru subzistenţă, de favorurile naturii. Acest element magic rămâne o parte integrantă a riturilor ţărăneşti chiar şi în formele religioase mai importante. Dacă se pretinde că ţăranul este rareori iniţiatorul unor mişcări religioase, ar trebui cel puţin să se recunoască faptul că, în multe împrejurări, intensificarea şi variaţiile cultului tradiţional pot fi legate de „superstiţiile” ţăranilor.

Naşterea şi dezvoltarea oraşelor şi a cetăţilor reprezintă o ameninţare pentru tradiţionalismul ţărănesc. Teologia, riturile şi ceremoniile cu caracter urban şi sacerdotal se constituie de-a lungul evoluţiei comunităţii, ajungând la o unitate politică mai complexă. Astfel, pentru ţăran devine din ce în ce mai dificil să satisfacă exigenţele cultului şi să-i respecte normele şi preceptele. Evidenţa acestei observaţii se poate constata examinând iudaismul, parsismul, maniheismul, mandeismul, budismul Mah³y³na, hinduismul şi chiar ultimele faze ale religiilor egipteană, babiloniană şi romană. Weber a atras atenţia că ideea conform căreia ţăranul este tipul religios ideal este o invenţie a Occidentului modern şi că, la origine, ea este străină chiar şi creştinismului, deoarece, la fel ca iudaismul, acesta a considerat cetatea drept locul în care preceptele religioase erau urmate cu cea mai mare conştiinciozitate. Idealiştii ruşi din secolul XIX au cultivat cu toată ardoarea idealul mujicului, model al creştinului perfect, cu frică de Dumnezeu.

Sectarismul a înflorit printre ţărani la fel ca şi în cetăţi. Cu toate că nu are încredere în inovaţii şi este de obicei favorabil radicalismului, ţăranul este capabil să se răscoale sub presiunea unor evenimente neobişnuite (pericol, catastrofe naturale) sau sub influenţa şefilor care ştiu să îi câştige încrederea. În cazuri de acest tip, se pot

trezi pasiuni violente şi zelul religios al ţăranului, ataşat de obişnuinţele sale simple, poate trece de la conservatorism la atitudinea cea mai revoluţionară.

Ţăranul, mai dependent de bunăvoinţa naturii decât orice alt grup, constituie pentru Schleiermacher ocazia unei definiţii celebre a sursei religiei. Pentru el, această sursă s-ar afla în sentimentul de „dependenţă absolută". Adorarea manifestărilor divine ale naturii, precum pământul şi elementele, crearea miturilor naturii şi celebrarea riturilor fertilităţii sunt, aşa cum am văzut, caracteristice oricărei religii a agricultorilor. Din acest punct de vedere, religiile orientale ale Mediteranei pot servi drept exemple.

Să cităm acum din studiul unei autorităţi în ceea ce priveşte vechiul Orient Apropiat: „Babilonia era privită de autorii greci ca un adevărat Eldorado al agriculturii" (Bruno Meissner). Ciclul anotimpurilor, care joacă un rol atât de important în religia popoarelor primitive, este simbolizat prin rituri caracteristice în Egipt, Anatolia, Siria şi Fenicia. Moartea şi învierea zeilor se află în centrul miturilor de toamnă şi primăvară. În Babilon şi Asiria, Tammuz, pe care sirienii îl cunoşteau sub numele de Adonis, era privit drept „întruparea energiilor religioase ale naturii" (Frazer). Această divinitate binecuvânta pământul în fiecare an, conferindu-i astfel fertilitate. El murea şi era plâns de divina sa soţie, care murea şi ea imediat după soţul ei. La cererea mesagerului zeilor (Ea), zeul şi zeiţa primeau permisiunea de a reveni şi a reînvia energiile creatoare ale pământului. De asemenea, anumiţi adoratori plângeau tânărul zeu al naturii la Byblos (Siria) şi Popos (Cipru). Valea râului Adonis şi ruinele templului său dintre Byblos şi Baalbek amintesc şi astăzi de farmecul acestui cult, care captivase cândva atât de puternic spiritul practic al grecilor. Adonis, care îşi împărtăşea popularitatea cu marea zeiţă-mamă din Asia occidentală, fusese zămislit pe muntele Cyprus, în decursul unei sărbători a zeiţei secerişului. La Alexandria, între imaginea Afroditei şi a lui Adonis se puneau fructe, prăjituri şi plante; era plânsă moartea celui din urmă şi poporul îi cânta reîntoarcerea. „Grădina lui Adonis", adică nişte vase pline cu grâu, orz şi legume, care, după ce au fost îngrijite opt zile de către femei, erau purtate într-o procesiune împreună cu imaginea lui Adonis şi aruncate în mare, dezvăluie clar caracterul acestui cult al vegetaţiei. Având în vedere dezvoltările ulterioare ale cultului, s-a sugerat că zeul simboliza spiritul secerişului, dar minunata legendă şi teologia ce s-au format în centrele acestui cult dovedesc că originea sa nu era atât de modestă. Este probabil că în comunităţile în care era adorat Adonis se efectuau în onoarea lui sacrificii umane.

Attys, stăpânul din Pessinonte, este privit, de asemenea, ca un zeu al vegetaţiei şi al secerişului. La origine, era reprezentat sub forma unui arbore, ceea ce explică de ce este întâlnit atât de des pinul în legenda sa şi în ritualul său. Acest mare zeu al Asiei Mici trebuia liniştit prin sacrificii sângeroase, îndeplinite de preoţi care îi purtau numele. Nu este imposibil ca, ocazional, un sacrificiu animal să fi fost înlocuit cu un sacrificiu uman şi ca asocierea imaginii zeului cu cea a unui arbore să amintească de forma sub care a fost adorat la început zeul vegetaţiei.

În Egipt, diferitele faze ale anului agricol erau celebrate prin ceremonii tradiţionale. Inundarea câmpiilor de către Nil, semănăturile ulterioare retragerii apelor şi recoltele din primăvară erau însoţite de rituri care reflectă vechile concepţii mitologice. Atunci când secerătorii egipteni se loveau în piept şi se lamentau deasupra primului snop cules, ei plângeau moartea zeului secerişului, Osiris. Acesta, conform legendei parvenite până la noi datorită lui Plutarh, devine cu timpul o figură complexă, protectorul fertilităţii văii Nilului. În onoarea sa aveau loc cu regularitate procesiuni falice. Osiris, căruia egiptenii îi atribuiau gloria de a-i fi învăţat cultura grâului şi a

orzului, precum şi alte avantaje ale civilizaţiei, este obligat, conform tradiţiei, să sufere în fiecare an moartea şi apoi să reînvie. Renaşterea anuală simbolizează speranţa nutrită de adepţii săi de a se vedea şi ei readuşi la viaţă. Ceremoniile sărbătorii ilustrează clar caracterul agricol al acestei divinităţi. Riturile funerare ale lui Osiris, descrise pe o inscripţie din templul din Denderah, începeau printr-o ceremonie complicată ce simboliza secerişul, însămânţările şi aratul. Exact ca şi Attys, Osiris este legat de cultul unui arbore, de preferinţă cultul iederei. Frazer ne aminteşte că Firmicius Maternus povesteşte înmormântarea unei imagini a lui Osiris în scorbura unui arbore.

Această scurtă descriere a riturilor şi credinţelor populaţiilor agricole din Asia occidentală ar putea fi completată cu descrieri din lumea greacă. Cele trei mari divinităţi, Dionysos, Demetra şi Persefona, reprezintă concepţia elenistică despre declinul şi reînnoirea naturii şi sunt inventatorii mitici ai cultivării pământului. Misterele celebrate în onoarea lor sunt universal considerate drept religia cea mai elevată şi sublimă dintre toate cele care au precedat creştinismul. Pentru autorul celei mai reuşite lucrări despre religia naturii, Frazer, nu a fost dificil să adune o bogată documentaţie cu privire la zeii şi zeiţele secerişului din lumea întreagă. El s-a mulţumit să urmeze exemplul unui savant anterior, Mannhardt, care s-a ocupat de cultele agricole la popoarele germanice.

8. Diferenţierea socială în religiile universale

A. Asia

După ce am studiat conceptele şi obiceiurile religiilor superioare în raporturile lor cu stratificarea socială şi diferenţierea după ocupaţie, rang şi avere, vom reveni acum la marile religii ale lumii. Cu cât diferenţierea socială şi culturală este mai avansată, cu atât formele expresiei religioase sunt mai diversificate. Creştinismul, mahomedanismul, budismul, hinduismul şi confucianismul, fiecare formând o mare comunitate religioasă, prezintă o mare diversitate economică, socială şi culturală. Totuşi, între aceste mari religii există diferenţe importante. Hinduismul este eterogen din punct de vedere etnic, însă astăzi e unificat din punct de vedere politic ; confucianismul este relativ omogen atât din punct de vedere etnic, cât şi politic. Societăţile hindusă şi confuciană sunt şi unităţi naţionale, în vreme ce islamul, budismul şi creştinismul se întind deasupra unei vaste aglomerări de popoare şi naţiuni.

Uneori se întâmplă ca variantele naţionale ale acestor unităţi cultuale să se dezvolte şi să se exprime într-o manieră proprie de a gândi, de a celebra cultul şi de a se organiza. În vreme ce ar fi uşor de caracterizat multe dintre religiile primitive şi dintre religiile mai avansate după trăsăturile lor culturale, sociale şi psihologice dominante, este din ce în ce mai dificil, dacă nu imposibil, de a face acelaşi lucru în cazul religiilor fondate. Este foarte îndoielnic că, suferind în zilele noastre de o criză mortală, confucianismul poate fi descris uniform ca o religie a ştiutorilor de carte, sau mahomedanismul ca o religie a războinicilor, ori budismul ca o religie a intelectualilor. Cu toate că grupul cel mai influent, care deţine puterea politică sau socială, îşi poate lăsa amprenta asupra ansamblului cultului, această predominanţă nu există decât într-o anumită măsură, deoarece nici una dintre marile religii de astăzi nu este limitată la clasa săracă, clasa bogată, clasa nobilă, clasele mijlocii sau proletariat. În

budism, spre exemplu, există diferenţe sociale şi economice foarte nete, în mod deosebit în grupurile Mah^{3}y^{3}na. Fiecare dintre aceste religii a exercitat o influenţă profundă asupra părţii de societate pe care a fost capabilă să o subjuge la început. Pe măsură ce a crescut şi a început să înglobeze majoritatea unei naţiuni sau a unei ţări, ea s-a subdivizat în grupuri cu interese economice, sociale şi culturale diferite. Marile corpuri religioase au creat concepte noi, practici noi şi forme noi, pentru a răspunde exigenţelor şi nevoilor speciale ale unui anumit loc şi unei anumite societăţi. Atunci când împrejurările au permis-o, s-au dezvoltat noi grupuri cultuale ori s-au micşorat sub presiunea condiţiilor defavorabile.

Anumite aspecte ale creştinismului, mahomedanismului, hinduismului şi budismului s-au modificat şi transformat de-a lungul diferitelor faze ale civilizaţiei pe care au dominat-o sau influenţat-o. Există diferenţe între islamul *ašab*-ilor, adică al primilor adepţi ai profetului arab, şi cultura rafinată a califilor abbasizi ; diferenţe există şi între statele barbare mahomedane din nordul Africii sau regatele din Sudan şi Imperiul Otoman din secolul XIX ; la fel, diferenţe există şi între Siria modernă şi Egipt, pe de o parte, şi Arabia Saudită şi Afganistan, pe de altă parte ; de asemenea, avem diferenţe între ţinuturile şi perioadele în care această religie s-a dezvoltat în forma ei cea mai pură şi cele în care a acceptat amestecuri într-o minoritate. Mesajul lui Mahomed era direct şi puternic, normele teologice şi regulile morale ale comunităţii sale erau stricte şi bine definite, iar idealul societăţii mahomedane nu era scutit de consideraţii utopice. Cu toate acestea, în practică, islamul a dovedit că se poate adapta unei întregi varietăţi de medii şi împrejurări. Societatea mahomedană există sub forme de guvernare foarte diverse şi cuprinde toate tipurile de activităţi profesionale şi cea mai vastă gamă de bogăţie şi ranguri.

Hinduismul, sistem socio-politic şi religios, încă şi mai compact decât islamul, s-a dezvoltat, de asemenea, plecând de la o societate relativ simplă, pentru a ajunge la o structură socială extrem de complicată, caracterizată nu numai prin rigiditatea ierarhiei sale, dar şi prin conservatorismul şi tradiţionalismul tenace ale tuturor păturilor sociale pe care le curpinde. Dar şi aici, în practică, descoperim compromisuri şi adaptări ce contrazic speranţele logicienilor. În interiorul hinduismului a existat întotdeauna loc pentru o enormă eterogenitate a opiniilor, obiceiurilor şi organizaţiilor, atâta timp cât aceasta a rămas în acord cu principiile sale fundamentale. Nicăieri în altă parte nu există o prăpastie atât de mare între bogat şi sărac precum pe pământul hindus ; nicăieri în altă parte activităţile profesionale nu au fost stabilite şi standardizate cu atâta severitate. Fondate, în ultimă analiză, pe concepţia hindusă despre dharma, lege cosmică universală, morală şi rituală, diferenţele de rang, onoare şi prestigiu au avut pe pământ hindus o semnificaţie nu numai istorică, dar şi metafizică şi religioasă. India de astăzi a sfârşit prin a intra în aceeaşi perioadă de secularizare în care se află întreaga lume orientală şi rămâne de văzut, în pofida marii varietăţi a diferenţierii sale tradiţionale şi moderne, cu ce succes va reuşi hinduismul o dată în plus să o conserve ca factor integrant al societăţii Indiei.

Diferenţele economice, sociale şi denominaţionale existente în hinduism nu au avut efecte asupra marii credinţe „heterodoxe”, care nu s-a născut în India pentru a ieşi imediat din interiorul frontierelor sale. De-a lungul ultimei perioade a istoriei sale, religia lui Buddha a fost supusă unui proces de diversificare naţională. Regiunile budiste au niveluri culturale foarte diferite între ele. Japonia, în comparaţie cu Tibetul, şi Siamul, în comparaţie cu Mongolia, reprezintă cele mai mari contraste din punctul de vedere al economiei, societăţii şi educaţiei. Budismul chinez nu a fost niciodată un grup social şi ideologic unit. El reprezintă prototipul stratificării variate

a societăţii budiste. Diferenţele de ocupaţie, proprietate şi rang, fixate în budism cu mai puţină severitate decât în hinduism, dar în acelaşi timp mai mult sau mai puţin dezvoltate în toate ţările cucerite de Iluminat, s-au exprimat sub diferite forme în Asia de nord-est şi de sud, în China şi Japonia, cândva feudale şi actualmente industriale, în Nepalul independent şi în Cambodgia sau Java, ţări guvernate de străini. Cu alte cuvinte, ca mişcare de masă, budismul a pierdut într-o foarte mare măsură caracterul pe care i-l dăduse fundalul social din care a ieşit. Cu toate că în religia fondată acum două milenii şi jumătate de prinţul neamului S^{3}kya se mai pot găsi unele trăsături „aristocratice” şi cu toate că doctrina, teologia şi filosofia budiste mai trădează încă activitatea dominantă a savanţilor şi intelectualilor, nu este mai puţin adevărat faptul că nu există grup de meserie sau grup social din Asia orientală care să nu fie reprezentat în budism.

B. Europa

Religiile lumii menţionate până aici sunt religii asiatice şi, în mod evident, dezvoltarea lor a depins de condiţiile fizice, spirituale, politice, culturale, economice, tehnice, sociale şi morale ale Asiei. Occidentul, inclusiv Rusia, a avut un destin diferit şi istoria sa, unică în genul ei, rezultat al unor factori pe care nu îi putem examina aici, a produs condiţii total diferite de cele din Orient. Când creştinismul, destinat să devină religia ce va stăpâni Occidentul, a cucerit Europa, el fusese deja precedat de mai multe straturi de civilizaţie, ce au servit drept fundaţie pe care să poată fi ridicată societatea creştină. Gândirea greacă şi instituţiile romane au fost atunci încorporate într-o cultură complexă, ce îşi are originea în lumea romano-germanică.

Prima fază a societăţii creştine primitive a fost determinată de condiţiile sociale, economice şi culturale din ultima perioadă a Imperiului Roman, condiţii la care comunitatea creştină a trebuit să se adapteze. Studii recente au aruncat o lumină puternică asupra diferenţierii progresive produse în Biserica primitivă, începând din perioada în care Pavel a devenit definitiv îndrumătorul şi şeful său.

A doua fază a societăţii creştine este marcată de instaurarea feudalităţii în Evul Mediu european. Cel puţin în privinţa aspectelor sale formale, sistemul său de stratificare este analog celui al altor civilizaţii. Creştinismul, care la origine îşi atrăgea adepţii în mare parte din clasele de jos, începuse deja un proces de auto-transformare, când a făcut câteva incursiuni în clasele de sus ale Romei imperiale, iar acest proces s-a accentuat atunci când creştinismul a fost recunoscut ca religie oficială a statului.

Un factor nou avea să intre în joc o dată cu convertirea triburilor germanice şi cu dezvoltarea ordinii feudale în societatea medievală. Urme ale ierarhiei şi organizării sale profesionale, economice şi sociale se regăsesc în anumite particularităţi ale cultului şi ale asociaţiilor religioase. Cu toate că nu au existat decât o singură credinţă, un singur cult, o singură Biserică, concepţiile şi practicile religioase ale cavalerului, călugărului, ţăranului şi zilierului erau departe de a fi identice. Venerarea Fecioarei şi a sfinţilor a permis anumitor grupuri locale sau profesionale să dezvolte teorii despre paza şi protecţia lor speciale. Supuşii seniorilor feudali sau ai unui şef de teritoriu erau deseori uniţi prin forme particulare de devoţiune. Asociaţiile ce reuneau persoane care simţeau o vocaţie specială funcţionau ca unităţi cultuale şi au fost fondate noi organizaţii de devoţiune, de cultură, de artă sau cu scop social, în vederea unor interese religioase. Creştinismul oficial din Evul Mediu timpuriu reflectă foarte distinct spiritul celor două grupări dominante, cavalerimea şi clerul. O dată cu

dezvoltarea burgheziei, în viaţa Bisericii s-a făcut simţit un element nou, mai ales la oraşe. Această fază din istoria Bisericii a făcut recent obiectul unui studiu minuţios (Henri Pirenne).

În acelaşi timp, spre sfârşitul Evului Mediu, intră în scenă un alt grup social. Ţărănimea, care până atunci nu jucase un rol activ în societatea creştină, era chemată să favorizeze o transformare radicală, destinată să adapteze societatea conform ideilor născute din disperarea economică şi socială a satelor.

A treia fază principală din istoria societăţii creştine începe cu prăbuşirea unităţii creştine, datorată declinului lumii politice, sociale şi spirituale a Evului Mediu. Renaşterea, Reforma şi umanismul au contribuit la construirea unui tip de civilizaţie cu adevărat *sui generis*, având în vedere epoca în care a apărut. Concepţiile curente despre natură şi societate au suferit modificări radicale. Noile opinii ştiinţifice au pregătit o revoluţie în filosofia tradiţională şi au făcut posibilă stăpânirea progresivă a forţelor naturii, graţie tehnicilor şi industriilor moderne. Societatea nu mai putea fi concepută în limitele unui *Corpus Christianum* şi trebuia să fie interpretată în termeni similari celor utilizaţi în perioada domniei naturii. În locul unei concepţii unice despre societatea creştină, concepţia normativă a romano-catolicismului, a apărut o pluralitate : concepţia protestantă şi toate versiunile nonconformiste, toate au fost urmate de realizări. În acelaşi timp, Europa modernă a văzut din ce în ce mai mulţi oameni abandonând religia tradiţională, iar lucrul acesta s-a simţit mai ales în protestantism, atunci când a început valul secularizării radicale.

Societatea secolelor XVI şi XVII, atât masele cât şi clasele conducătoare, şi-a menţinut idealul creştin, în ciuda marii discrepanţe existente între modurile sale de a vedea lucrurile şi actele sale. Dar această unitate de gândire nu avea să dureze. S-a observat că intensificarea pietăţii mistice din această perioadă prevestea primele simptome ale unui individualism religios foarte acuzat. Acesta din urmă era contrabalansat de formarea unor grupuri ciudat de asemănătoare societăţilor de mistere (Roza-Cruce etc.). În ţările din Occident, „Luminile” începuseră să detaşeze masa creştinismului de clasele conducătoare. Mişcarea aceasta a fost chiar mai remarcabilă prin abandonarea formelor de cult tradiţionale decât prin secularizarea concepţiilor teoretice despre viaţă sau decât normele morale de gândire şi comportament. În cursul secolului XVIII, coborând de la clasele înalte, acest proces a continuat să-şi exercite influenţa asupra burgheziei, creştină prin tradiţie. Această mişcare, ce a început sub o formă frivolă în cercurile de curtezani şi sub formă de scepticism la câţiva filosofi izolaţi sau oameni de afaceri, a devenit o criză mortală pentru creştinism pe măsura dezvoltării industriei şi a apariţiei în oraşe a unei clase proletare. Religia creştină şi-a pierdut priza la mase. Eforturile eroice realizate de organizaţiile oficiale ale diferitelor corpuri ecleziastice şi prin iniţiative private, pentru a stăvili valul de secularism, nu au ajutat cu nimic. La fel, toate denominaţiile religioase au simţit cum influenţa lor se diminuează progresiv. Populaţia rurală şi mica burghezie, mulţumită rezistenţei lor încăpăţânate la propaganda antireligioasă, au fost un obstacol parţial în faţa valului de indiferenţă venind dinspre oraşe şi în faţa introducerii noilor standarde de viaţă şi a noilor obiceiuri (cf. mai sus, secţ. 7). Aşa cum era de aşteptat, decreştinarea s-a dezvoltat într-un ritm şi cu o intensitate ce depindeau de condiţiile economice, politice şi culturale ale diferitelor regiuni. Biserica romano-catolică şi câteva mici grupuri independente sau sectare au opus cea mai înverşunată rezistenţă.

În Anglia, o serie de mişcări progresiste cu caracter simultan religios şi laic, organizate ca societăţi religioase în interiorul sau exteriorul Bisericii oficiale şi care se interesau de soarta celor mai puţin privilegiaţi, au pus bazele mişcării metodiste

din secolul XVIII, care trebuia să facă apel în mod special la muncitorii erei industriale. Aceste grupuri, răspunzând nevoilor unei epoci industriale, erau de o varietate extremă, mergând de la asociaţii pur sau în principal religioase, până la asociaţii mai ales sau exclusiv politice sau economice. În Germania, conceptul marxist al unei societăţi fără clase, debarasate de toate noţiunile religioase pe care primii revoluţionari păreau încă se le mai păstreze (Weitling), a câştigat numeroase elemente din lumea muncitorilor şi i-a îndepărtat de Biserica de stat, care, dinspre partea ei, era prea lentă pentru a-i reintegra în ordinea socială existentă. Mişcarea metodistă nu a avut corespondent în Germania, deoarece pietismul s-a dovedit incapabil să ofere societăţii patriarhale din epoca sa suficientă vitalitate pentru a rezista ulterior atacurilor combinate ale radicalismului filosofic, politic şi economic. Romano-catolicismul, pe de altă parte, era mai bine adaptat nevoilor maselor şi, urmându-şi prin aceasta politica sa tradiţională, permitea şi chiar încuraja formarea unor întreprinderi sau societăţi speciale, cum ar fi Mişcarea muncitorilor catolici, în vreme ce la protestanţi mişcarea Misiunii interioare şi, pe de altă parte, socialiştii religioşi s-au dovedit absolut incapabili să-şi organizeze şi integreze adepţii. Pentru formarea noilor asociaţii destinate să reprezinte interesele muncitorilor în statul naţional-socialist, singurele principii care au contat au fost cele profane.

C. America

În Statele Unite ale Americii, Declaraţia de Independenţă a marcat o dată semnificativă pentru relaţiile dintre Biserică şi stat, chestiune pe care o vom studia mai departe (cap. VIII). Separarea tuturor cultelor de stat, care de altfel nu a fost realizată în practică decât încet, viza asigurarea libertăţii de asociere religioasă. Statului nu-i rămânea să se ocupe decât de caracterul social, şi nu de aspectul teologic al organizaţiilor religioase ; deci, toate grupurile care se defineau ele însele într-un fel sau altul (Biserică, alianţă etc.) erau apreciate în mod oficial ca fiind societăţi religioase. Fiecărui grup îi era lăsată toată libertatea de a-şi propaga ideile religioase cum dorea.

Mişcările religioase din America ridică un anumit număr de probleme. Ele îşi au originea în schimbările şi transformările pe care le studiem în acest paragraf. Sunt exemple ale influenţei pe care o pot avea asupra grupurilor religioase evenimentele intelectuale, economice, sociale şi culturale produse într-o anumită regiune sau în întreaga Americă. Aceste mişcări au contribuit din plin la accentuarea şi structurarea acestor evenimente. Istoria lor face parte integrantă din istoria ţării. William Warren Sweet a afirmat recent că religia este cel mai neglijat aspect din istoria americană. Din acest punct de vedere, capitolele care se ocupă de religie din *Istoria civilizaţiei americane*, de Charles Austin Beard, şi din *Istoria literaturii americane*, de Vernon Louis Parrington, lasă mult de dorit. Fiecare dintre marile perioade ale istoriei religiei americane pune sociologului religiei probleme care îi sunt proprii. Prima perioadă, aceea a instalării, a fost bine explorată atît pentru catolicism, cît şi pentru protestantism. A doua, aceea a ortodoxiei, nu a fost tratată decât în ultima perioadă cu mai multă onestitate şi mai puţine prejudecăţi decât s-a făcut în secolul trecut. Recentele tentative de a repune puritanismul din Noua Anglie pe adevăratul său loc (Samuel Morison, Perry Miller, Raymond P. Stearns) au o mare importanţă sociologică. La fel stau lucrurile şi cu cercetările asupra condiţiilor religioase din coloniile din centru (Pennsylvania) şi sud.

Tipul particular de emoţionalism şi revivalism religios al Americii, care este una dintre caracteristicile celei de-a treia perioade, a atras atenţia istoricilor şi a psiholo-

gilor, dar nu s-a bucurat de tratarea sociologică meritată. Marea Trezire care a urmat ortodoxiei nu a putut stăvili valul erei „Luminilor". Influenţa raţionalismului şi a deismului din Europa s-a făcut simţită profund în creştinismul american. Religia s-a lovit de o înclinaţie naturală în această direcţie a unui mare număr de şefi politici, sociali sau religioşi din secolul XVIII şi de la începutul secolului XIX. La fel ca în Europa, s-a produs ulterior o reacţie inspirată de reînnoirea fervorii religioase şi de interesul intelectualilor, precum şi al claselor mijlocii şi rurale. Acest al doilea „revival", ale cărui natură şi efecte am încercat să le caracterizăm în capitolul V (secţ. 10), şi-a exercitat influenţa încă mult timp după sfârşitul vârstei sale de aur.

S-a dezvoltat o tradiţie de tehnică, conducere şi grupare revivaliste, în aşa fel încât, la mijlocul secolului XIX, a atins paroxismul pentru a treia oară în denominaţiile şi sectele atât albe, cât şi negre. Liberalismul şi individualismul aceleiaşi perioade, reflectate în intelectualismul filosofiei unitariene şi transcendentaliste, mai puţin fecunde în ansamblul rezultatelor, de natură să intereseze sociologia într-un mod pozitiv, au fost studiate în profunzime de istoricii gândirii şi ai literaturii în care această filosofie şi-a găsit expresia primară. Atmosfera în care a evoluat această mişcare începe acum să atragă atenţia sociologilor literaturii.

A patra perioadă este caracterizată prin secularizarea protestantismului, întâlnirea ştiinţei moderne cu filosofia şi influenţa dezvoltării industriale asupra religiei americane, dar şi printr-o reacţie faţă de industrie, fundamentalism, sectarismul utopic socioreligios şi mişcarea Evangheliei sociale. Concentrarea capitalului şi organizarea muncii au obligat grupurile creştine americane, la fel şi pe cele europene, să ia poziţie, să-şi definească atitudinea şi să lucreze practic pentru a atenua suferinţele datorate luptei şi antagonismului dintre clase.

Perioada a cincea, începută o dată cu primul război mondial, a avut de făcut faţă aceleiaşi situaţii, devenită acum şi mai dificilă. În acest moment, a trebuit să se reziste ostilităţii concentrate la adresa religiei şi a formelor sale, organizate sau nu. Dar situaţia s-a complicat şi mai mult în urma disensiunilor apărute între diferitele grupuri denominaţionale, care căutau soluţii fundamentale pentru revizuirea cercetărilor lor teologice şi reorganizarea vieţii lor.

Contribuţia adusă de diferitele denominaţii la constituirea unui tip de religie specific american, a unei religii de „frontieră", trăsăturile ei caracteristice şi aportul ei la construcţia ţării au fost studiate cu multă atenţie de Leonard Woolsey Bacon şi de către alţi autori, între care, recent, şi William Warren Sweet. Ambianţa particulară şi genul de viaţă pe care le-au cunoscut pionierii americani, condiţiile lor sociale, economice şi culturale de viaţă, toate acestea au creat un tip de religie foarte bine caracterizată ca fiind o religie a fricii – frica de duşman, de moartea prin înfometare – inventată de nişte fiinţe de o credulitate excesivă. Ei sunt cei răspunzători de expansiunea anumitor culte precum ale shakerilor, mormonilor, mileriţilor, baptiştilor „Two-seed-in-the-spirit". Erau însă profund conştienţi de natura păcatului, căci au reacţionat împotriva imoralităţii datorate absenţei frontierelor. Această religie era ostilă sau cel puţin indiferentă faţă de o educaţie superioară ; cu alte cuvinte, era formată din antiintelectualism, emoţionalism şi individualism. În ciuda aversiunii pe care adepţii săi o mărturisesc pentru speculaţii, lor le plăcea să discute chestiuni teologice (interes îndreptat către ideile de Sfântul Spirit, de diavol etc.). Important pentru sociolog în această viaţă „de frontieră" este „atomismul său", altfel zis izolarea ei în raport cu viaţa grupului mai vast şi mai important al societăţii, naţiunii şi religiei. Acest caracter se reflectă în *Binnenreligion* (religia „închisă") a camerei, a casei sau a întrunirii în tabără (revivalism) şi în tentativele de a stabili comunităţi perfecţioniste.

O altă caracteristică a acestei religii este idealul de sfinţenie, care determină morala şi, prin ea, conduita şi moravurile individului şi ale grupului. În ea găsim funcţionari religioşi, dar domneşte egalitarismul (cf. cap. V, secţ. 9). Mai trebuie menţionat faptul că predicatorii metodişti duc o viaţă itinerantă. De la Alexis de Tocqueville până la Max Weber, observatorii străini au încercat să studieze, să evalueze şi să interpreteze rolul religiei şi al diferenţierii denominaţiilor şi sectelor în societatea şi cultura americane.

Imigraţia a fost un factor important pentru diferenţierea religioasă şi socială a societăţii americane. Grupuri diferite prin naţionalitate şi rasă au adus cu ele religiile lor, şi anume concepte şi idei religioase, forme de cult, principii de asociere bine definite. Istoria lor face obiectul unor studii lingvistice, istorice şi sociologice. Pe lângă cultele bine definite, în Lumea Nouă au fost introduse din cea veche anumite mişcări (pietismul, raţionalismul, socialismul, „scientismul"). Delimitarea influenţei lor în formarea grupurilor şi a mişcărilor efectiv americane reprezintă încă o sarcină ce revine sociologului religiei. În măsura în care toate aceste grupuri au intrat în contextul vieţii americane, poziţia lor în societate trebuie definită.

H.R. Niebuhr a examinat în profunzime problema de a şti ce au avut de oferit diferitele grupuri din Statele Unite populaţiilor imigrante şi dezmoştenite şi negrilor, problemă deosebit de spinoasă pentru epoca în care s-a încheiat perioada de formare a frontierelor în istoria Americii. El a arătat că nu numai la corpuri fundamentate din punct de vedere politic, precum episcopalienii sau prezbiterienii, dar chiar şi grupuri nonconformiste şi sectare, precum baptiştii, congregaţionaliştii, quakerii şi mennoniţii, au reuşit să dobândească puţin câte puţin un statut social, care, probabil, le-a restrâns apostolatul pe lângă grupurile neprivilegiate mai sus menţionate. Totuşi, mai mult decât în Europa stratificărilor tradiţionale, societatea americană nu poate fi înţeleasă decât dintr-un punct de vedere dinamic. Aşa cum imigranţii de acum un sfert de secol formează respectatele curţi cu juraţi din comunitatea actuală, tot aşa şi corpurile metodiste, grup denominaţional care încă de la începuturile sale a făcut apel mai mult decât oricare altul la clasele de jos ale societăţii, nu au încetat să câştige „respectabilitate". Chiar şi mormonismul, producţie indigenă, s-a lovit de „pericolele" prosperităţii, dar, graţie puternicei sale organizări socioreligioase, a reuşit până acum să rezolve problemele cu care s-a confruntat. Cu o atenţie specială ar trebui să fie studiată sociologia romano-catolicismului din Statele Unite, care continuă să crească într-un mod surprinzător şi să atragă adepţi din întreaga gamă a claselor sociale.

Viaţa, societatea şi cultele negrilor constituie o problemă particulară a Lumii Noi, importantă pentru noi datorită repercusiunilor sale religioase. Nu întâlnim aceleaşi condiţii în sudul ca şi în nordul continentului. Istoria negrilor din Statele Unite şi istoria religiei lor au fost tratate pe larg de savanţi albi şi negri. Moştenirea africană se regăseşte cu uşurinţă în trăsăturile caracteristice ale religiei negrilor americani.

Abolirea sclaviei marchează o dată importantă, dar problema relaţiilor dintre rase nu s-a bucurat încă de o soluţie satisfăcătoare. Sociologul religiei este interesat de formarea grupurilor ecleziastice independente sau sectare şi a asociaţiilor religioase, constituite de negri ca rezultat al intensificării muncii misionare datorate creării a diferite grupuri denominaţionale. Dezvoltarea comunităţilor separate de negri pune problema trăsăturilor lor tipice şi caracteristice. Ea nu poate fi rezolvată decât studiind condiţiile locale şi regionale (rurale şi urbane) şi stratificarea lor economică şi socială.

O problemă specială, care merită să atragă atenţia sociologului religiilor americane, este aceea a sectarismului negru, în care regăsim unele trăsături comune

sectelor în general şi altele proprii sectelor americane. Alte trăsături particulare (conducere, spiritualism, rituri, daruri charismatice) pot fi explicate prin moştenirea neagră şi prin condiţiile existente în păturile de jos ale societăţii negre.

Până acum, nu a fost realizat un studiu comparativ sistematic al tipurilor de conducere religioasă din Statele Unite (ierarhie, teologie academică, miniştri itineranţi, predicatori ai sectelor). Nu există decât unele biografii ale indivizilor, ale şefilor religioşi. Surprinzătoarea varietate de societăţi, asociaţii şi cluburi, care caracterizează viaţa americană, reprezintă o sursă inepuizabilă pentru studii de sociologie generală, precum şi pentru cercetarea grupurilor religioase. În studiile recente cu privire la educaţia religioasă, găsim o importantă documentaţie demnă de a fi examinată de sociolog. Varietatea mişcărilor şi a organizaţiilor de tineret care există în majoritatea marilor denominaţii religioase ar merita din partea sociologului mai multă atenţie decât cea de care a beneficiat în prezent.

După ce universităţile din Statele Unite s-au întins cu repeziciune, sociologii au pornit studiul atitudinilor religioase din oraşe şi de la ţară, pe care le găsim definite atât în viaţa religioasă a populaţiilor urbane, cât şi în cea a populaţiilor rurale. Atitudinea religioasă a burghezului american, a fermierului, a muncitorului trebuie examinată în cadrul unor ample monografii şi în lucrări sistematice.

Dintre toate ţările creştine, America, spaţiul care a cunoscut cea mai mare diferenţiere şi cea mai mare diviziune denominaţională, a ajuns astăzi să dezvăluie tendinţe de unificare la fel de puternice ca oriunde în altă parte. Nu este aici locul să trecem în revistă dezvoltările ce au avut loc în această direcţie în ultimul secol sau în ultimii 50 de ani, nici să enumerăm fuziunile şi unirile care s-au petrecut în această perioadă. Satisfacţia ce ar putea decurge din constatarea acestei tendinţe generale – şi cele mai recente fuziuni organice au fost opera baptiştilor, a congregaţionaliştilor, a discipolilor lui Christos, a evangheliştilor, metodiştilor, prezbiterienilor, reformiştilor şi fraţilor uniţi – este compromisă de o altă constatare, anume că aceste fuziuni s-au datorat parţial indiferenţei şi apatiei membrilor acestor corpuri diferite. Ceea ce a fost un rezultat pozitiv este cooperarea acestor denominaţii în plan social, caritabil şi, într-un anumit grad, în plan educativ şi, în sfârşit, o mai mare conştientizare a importanţei unui organism social în domeniul credinţei şi al ordinii.

CAPITOLUL VII

Religie şi societate.
III. Religia şi statul

1. Preliminarii metodologice : rolul social al statului

În capitolele precedente, ne-am ocupat de formele multiple de organizare socială, de la cele mai simple până la cele mai complicate şi inextricabile unităţi sociale. Între acestea din urmă, din mai multe motive, statul merită o analiză specială. Înainte de toate, pentru că în realitate este, cantitativ şi calitativ, cea mai importantă formă de organizare socială ; în al doilea rând, proprietăţile sale caracteristice nu se regăsesc şi la alte instituţii ; în fine, examenul pe care l-am făcut asociaţiilor specific religioase justifică o cercetare a relaţiilor lor cu instituţiile seculare corespunzătoare. Cu alte cuvinte, studiul sociologic al societăţii şi al religiei ar fi incomplet dacă nu am examina şi relaţiile lor reciproce la toate nivelurile.

În faţa noastră se deschid diferite căi de abordare a relaţiilor dintre religie şi stat. Există mai întâi istoria, sau tentativa care constă în a descrie interrelaţiile dintre religie şi guvernare în dezvoltarea lor paralelă la toate popoarele şi civilizaţiile. Am putea, dimpotrivă, să analizăm din punct de vedere „fenomenologic" principiile care reglează acest gen de raporturi. Ambele metode, dacă se exclud reciproc, sunt predispuse la anumite limitări. Prima cale presupune o acumulare considerabilă de fapte şi cea de-a doua riscă în mod constant să confunde descrierea cu afirmaţiile normative. De aceea, găsim rezonabil să urmăm o cale de mijloc, utilizând cele mai preţioase elemente pe care ni le furnizează ambele discipline, pentru a încorpora cele mai bune rezultate în metoda specială a sociologiei religiei. Vom consulta diferite forme istorice ale religiei şi sistemelor de stat, limitându-ne în mod obişnuit la tipurile reprezentative şi semnificative. Vom lăsa la o parte în totalitate problema naturii intenţiilor şi a justificării statelor, problemă din sfera filosofiei şi a teoriei politice care presupune o anchetă normativă, situată în afara subiectului nostru. După cum cititorul a putut să-şi dea seama, analizele încercate până acum nu au fost totdeauna scutite de orice evaluare şi orice convingere personală din partea autorului. Totuşi, acesta din urmă se străduieşte să vegheze la a nu confunda ideile sale personale, preferinţele sale filosofice sau programul teologic şi metafizic al grupului din care face parte cu fenomenele sociale, politice şi religioase pe care le are de evaluat. Atunci când va trebui să emită judecăţi de valoare, va încerca să judece fenomenele în lumina normelor pe care le consideră necesare de urmat, dar totdeauna cu dorinţa unei înţelegeri simpatice, a unei interpretări oneste, şi cu grija de a rămâne strict în limitele prezentării unor idei şi idealuri diferite.

2. Naşterea statului

Când şi unde găsim primele începuturi ale statului? Fără nici o îndoială, la această întrebare nu se poate răspunde decât ţinând cont de tranziţia insensibilă care există între stat şi un tip de organizare mai primitiv. Suntem de acord cu Richard Thurnwald când scrie: „Tranziţia de la statul primitiv la o viaţă culturală superioară este perioada în care plugul devine o unealtă economică; distincţia dintre cele două stadii este marcată politic de către stat.” Dat fiind că savanţii încă nu au ajuns să se înţeleagă asupra acestui punct, ne vom mulţumi să enumerăm elementele considerate de toţi ca fiind esenţiale formării unui stat. Înainte de orice, trebuie să aşteptăm să găsim un anumit grad de stratificare etnologică, regională şi socială, aşa cum a arătat tot Thurnwald, luând drept exemple anumite societăţi din Africa. Un teritoriu, un popor, o guvernare suverană: acestea sunt, se pare, componentele esenţiale ale formării unui stat. Lowie a demonstrat importanţa legăturii teritoriale ca factor adiţional principiului consangvinităţii, existent deja în societatea primitivă. După el, legăturile de sânge, deşi uneori eclipsează alte elemente, nu pot înlocui niciodată cu adevărat unitatea formată prin vecinătatea grupului. „Separate în plan abstract de un abis, în practică cele două tipuri de uniuni sunt întrepătrunse.”

În societăţile mai puţin complexe, suveranitatea există totdeauna în stadiul de germene. Atunci când am studiat dezvoltarea organizării sociale şi politice a popoarelor şi comunităţilor, am preferat să atragem atenţia că anumite grupuri s-au întemeiat numai pe legături de rudenie, altele pe o continuitate istorică, altele s-au unit printr-o istorie şi o tradiţie comune şi, în sfârşit, toate printr-o guvernare ce creează uniunea. Migraţiile, războaiele, cuceririle, asupririle şi alte evenimente au ajutat la crearea statului şi au favorizat procesul de stratificare politică şi socială. Asociaţiile şi ligile de triburi pe care le-am găsit la anumiţi indieni din nordul Americii (cherokee, pawnee, dakota, pueblo) erau într-o relaţie de coordonare, însă nu erau cu adevărat integrate într-un tot organizat: aşadar, nu le putem numi stat. MacLeod analizează două tipuri de organizaţii ce preced statul: „anarhia”, pentru care găseşte un exemplu la indienii yurok (nordul Americii), şi „gerontocraţia” triburilor bantu din Africa occidentală. În Australia şi la indienii din prerii se pot găsi exemple ale unei „structuri politice formale cristalizate, deşi încă slabe”, în care „ceata” forma cea mai înaltă unitate. Ar fi foarte greu să avem dreptate dând numele de stat organizaţiilor indienilor din nord-vest, cum sunt cele ale populaţiei kwakiutl sau faimoasa Ligă a irochezilor, care seamănă totuşi destul de mult cu un stat, sau cea a populaţiei natchez; putem însă numi state monarhiile aztece şi peruane. Termenul se aplică de asemenea tiraniilor sudaneze, care constituie probabil forma cea mai primitivă de comunitate ce poate fi calificată cu acest nume.

3. Identitatea guvernării spirituale cu guvernarea seculară. Legea sacră

Gruparea naturală, pe care am studiat-o între grupurile „identice” din capitolul IV, domină statul primitiv. Atât timp cât statul rămâne omogen din punct de vedere cultural, nu se pune nici o problemă. Acolo unde această omogenitate este ameninţată,

e posibil ca ea să fie restaurată. Restaurarea poate fi rezultatul unui amestec de culte independente şi distincte la origine sau poate fi realizată prin ordinul arbitrar al unui şef. Fără îndoială că religia s-a dovedit a fi una dintre cele mai eficiente şi mai puternice forţe de unificare din viaţa tuturor tipurilor de stat, cu toate că, se ştie, ea se poate şi revolta împotriva statului şi a şefilor săi, atunci când este persecutată. La popoarele primitive, tradiţia religioasă ţine loc de idee şi are valoarea unei legi universale, cosmice, morale şi rituale, de care depinde fericirea şi poate chiar existenţa grupului. Lucrul acesta este adevărat în condiţii de viaţă normală, dar devine încă mai important în perioade de disperare, conflict şi criză. De aici şi importanţa interpretării sale şi a interpretului. Dat fiind că ordinea socială şi politică pe care o creează nu este arbitrară, ci se bazează pe principii religioase statice, statul este obligat să se conformeze exigenţelor religiei. Dar în practică nu s-a ajuns totdeauna aici, şi în religiile primitive, la fel ca în religiile superioare, au existat tentative de a altera, reinterpreta sau ignora conceptele religioase, de a le dezaproba şi trece sub tăcere, sau şi de a-i persecuta pe adepţii acestora. Totuşi, acolo unde acest tip de stat este foarte puternic, sfidarea principiilor religioase nu este foarte la îndemână, în afară de cazul cuceririi de către străini, când aceştia îşi impun conceptele şi practicile religiei lor. Între interpretarea şi aplicarea lor în cazuri particulare nu există decât o disensiune empirică.

După cum ordinea terestră trebuie să fie imaginea ideală a ordinii celeste, este firesc ca în societatea primitivă să găsim o identitate între guvernarea seculară şi guvernarea spirituală. Puterea care guvernează este investită cu o autoritate supremă şi unică, astfel încât este de prisos a căuta să aflăm dacă religia domină statul sau invers. Hogbin descrie într-un mod admirabil felul în care şefii familiilor reunite (*maakua*) funcţionează ca miniştrii ai cultelor în societatea polineziană Ontong-Java. „*Maakua*-ii, spune el, trebuiau să prezideze ceremoniile destinate să întreţină în cadrul tribului credinţele ce tind să inducă un spirit de unitate poporului ce formează un tot” şi „aceşti *maakua* acţionează ca nişte intermediari între trib şi zeu”. La moartea unui *maakua*, se celebra o serie de ceremonii funebre, corespunzătoare dublei sale funcţii : una la care participă numai membrii familiei reunite şi alta la care este invitat întregul trib.

Teocraţia şi cezaropapismul au corespondenţe în civilizaţiile mai puţin avansate. Organizarea ierarhică a statului zuni, din sud-estul Americii, reprezintă un exemplu interesant. „În societatea neagră, spune Wilfrid Dyson Hambly, regele sau şeful suprem este privit ca şef spiritual, juridic şi economic al tribului, în virtutea descendenţei sale ancestrale, a situaţiei şi a atribuţiilor sale sacre.” Formele de guvernare mai sus menţionate nu apar totuşi decât acolo unde organizaţia religioasă a dat deja naştere unui corp religios asemănător celor descrise în capitolul V. Şeful însuşi poate să fie sau nu investit cu funcţii religioase. „Organizarea politică din sistemele arhaice de guvernare din Occidentul antic, precum şi din Peru era fondată, după formula unui antropolog eminent, pe ficţiunea juridică conform căreia şeful era tatăl sau *pater familias* al unei comunităţi ce înglobează toţi supuşii săi, ca, de exemplu, toţi chinezii” (Thurnwald). În Mesopotamia, regalitatea pare a se fi dezvoltat „pornind deseori de la un comandament pur religios”, însă investigaţii recente au arătat că, spre deosebire de regii asirieni, acei patesi şi lugal sumerieni nu erau „regi-preoţi” la origine. De asemenea, se pare că regele hittiţilor a avut funcţia de mare-preot ; cu această ocazie purta un costum special. În mod frecvent, riturile cele mai importante sunt rezervate regilor (precum în Polinezia, în vechea Asie occidentală, în Grecia, la teutoni, în India, China, Japonia, Mexic şi

Peru), în vreme ce riturile obişnuite sunt îndeplinite de funcţionarii de stat *ex officio* sau de miniştri religioşi speciali (ghicitori, profeţi, preoţi etc.). În ceea ce priveşte funcţiile sacerdotale ale şefilor tongan, Williamson remarcă faptul că, în ciuda „preeminenţei sociale şi a puterii lor politice", ei erau „limitaţi la participarea la ceremonii publice, la impunerea unor tabuuri şi la alte lucruri de acest fel". În Egipt, de altfel, orice sacerdoţiu se baza pe principiul că regii îşi cedaseră privilegiile clerului.

În Roma imperială şi în China, cultul de stat este strict analog cu cel al familiei, tribului, cetăţii sau provinciei. Caracterul divin al împăratului chinez se manifestă în cadrul ritualului complicat al sărbătorilor de stat, în privilegii şi drepturi, cum este acela de a onora sau de a trece în umbră una sau alta dintre divinităţi, şi în funcţiile ceremoniale. În Japonia, şeful statului şi al dinastiei prezidează toate marile rituri religioase şi politice. Împăratul din Annam este „supremul pontif, judecătorul suprem august şi sfânt, tatăl şi mama supuşilor săi" (P. Pasquier). Faptul că, de-a lungul timpului, funcţiile religioase au fost retrase şefului, pentru a fi încredinţate unor indivizi sau grupuri special numite, marchează sfârşitul, dacă nu teoretic, cel puţin practic al vechii identităţi dintre şef şi marele preot. Religiile fondate, care au apărut mai târziu, reprezintă de obicei un stadiu mai avansat al separării funcţiilor religioase de cele politice. Această separare atinge punctul culminant acolo unde religia unică sau dominantă este ameninţată sau subminată de culte rivale.

Funcţiei practice a şefului cultului îi corespunde credinţa (ideologia) care face din el întruparea temporară sau permanentă, manifestarea sau descendentul zeilor (Africa, Polinezia, Japonia, China, Mongolia, India, Iran, Babilon, hittiţii, Asiria, Urartu, Egipt, triburile indo-europene din vest, romani, imperiile occidentale, Israel). Frazer, care a adunat un material enorm în legătură cu acest subiect, nu face totdeauna destul de clar distincţia între diferitele tipuri de credinţă şi instituţii. Divinizarea indivizilor excepţionali în Polinezia, diferitele tipuri de mana sacerdotală în India şi sud-estul Asiei şi respectul cu care sunt înconjuraţi preoţii, divinizarea regilor nordici, a celor din Africa occidentală şi năzuinţa către divinitate datorată, în creştinătate, unirii mistice au la bază atitudini distincte şi, deci, au dat naştere unor instituţii cu caracter foarte diferit.

Caracterul sacru al şefului statului trebuie păstrat totdeauna cu cea mai mare precauţie. Tabuurile severe care-l apără pe şeful statului primitiv (Polinezia, Hawai, Fiji, Tonga, Samoa, Madagascar şi Africa orientală, centrală şi occidentală) nu au căzut totuşi în desuetudine în timpul dezvoltării civilizaţiilor superioare (exemplu : Japonia, vechii celţi şi Europa medievală şi modernă). Dat fiind că prosperitatea, succesul şi chiar existenţa statului depind de respectarea permanentă şi meticuloasă a riturilor şi normelor fixate de zei, vedem că practicile religioase însoţesc în mod regulat demersurile statului, fie în condiţii de viaţă normală, fie cu ocazii extraordinare precum războiul, crizele interne sau catastrofele. Sacrificiile solemne, rugăciunile, jurămintele, implorările, procesiunile şi pelerinajele marchează celebrarea unor sărbători regulate sau speciale din viaţa statului. Se întâmplă adesea ca o cantitate considerabilă din bogăţia sau venitul statului să fie utilizată în acest scop. Un spectator modern şi „secularizat" ar fi surprins să vadă cât de mult se aseamănă ceremonia de la curtea monarhului sau o sărbătoare oficială de stat dintr-o ţară primitivă sau orientală cu o ceremonie „religioasă". Fără nici o îndoială, ceremonia este în mare parte religioasă. În societăţile cele mai primitive şi, la origine, în toate ţările orientale şi chiar occidentale, legea şi ordinea, fundamente ale statului, aveau un caracter semireligios. Din această cauză, specialiştilor în drept primitiv le este

deseori foarte dificil să facă deosebirea între jurisprudenţă şi teologie, între legea şi obiceiurile seculare şi legea şi obiceiurile sacre.

Pentru a dovedi coincidenţa dintre dreptul religios şi dreptul secular, putem veni cu exemple mai familiare cititorului decât cele oferite de societăţile din Oceania şi Africa. În Grecia antică, violarea legilor cetăţii-stat, a multor *nomoi* identificaţi cu *dike* sau garanţii ale zeilor, era în acelaşi timp un sacrilegiu şi un delict împotriva ordinii civile. Heraclit putea fi numit pe bună dreptate primul filosof al *nomos*-ului. Încă de la începuturile sale, statul Israel, la origine o confederaţie destul de puţin organizată de triburi, se baza pe *Torat Yahweh*, din care se puteau deduce nu numai voinţa lui Dumnezeu în general, dar şi reglementarea clară şi detaliată a afacerilor politice, civile şi penale. Este ceea ce au făcut succesiv Moise, judecătorii, regii şi profeţii. În legătură cu acest subiect, s-a spus : „La fel ca şi în alte state hierocratice, legislatorii israeliţi şi comentatorii şi codificatorii ulteriori ai legii evreieşti nu au stabilit o distincţie între *jus* şi *fas*, între prescripţiile strict juridice şi normele generale ale moralei” (Baron).

Cea mai bună paralelă pe care o putem găsi la concepţia ebraică despre lege este *Šar°‘a* mahomedană, fundament comun pe care se consideră a se baza toate statele musulmane, chiar dacă sunt foarte departe unele de altele din punct de vedere geografic, etnic şi cultural. O investigaţie completă a analogiilor şi diferenţelor dintre legea evreiască şi legea musulmană nu a făcut decât recent obiectul unui studiu aşteptat. *Šar°‘a* cuprinde, „în calitate de doctrină morală infailibilă, întregul ansamblu al vieţii religioase, politice, sociale, casnice şi private a celor care profesează islamul”. Ea conţine două serii de prescripţii : reguli ale cultului şi îndatoriri religioase, şi reguli cu caracter judiciar şi politic. În decursul formării sale, *Šar°‘a* a manifestat o tendinţă fundamentală de a privi toate chestiunile vitale sub un unghi religios ; consideraţiile juridice au o importanţă secundară. Ceea ce ilustrează foarte bine dezvoltarea relaţiilor între puterea spirituală şi puterea seculară din islamul târziu este istoria instituţiei *Shaik ul Islam*, adică a muftiului din Constantinopol. De asemenea, este foarte interesant de studiat organizaţia teocratică la yaz°di, grup naţional sincretist şi religios (Kurdistan, Irak), condus de doi dintre cei mai înalţi demnitari, şeful spiritual (*Shaik*-ul suprem, „aflat înaintea întregii lumi”) şi Mirza Beg, personaj laic, ce exercită cea mai înaltă putere politică şi profană.

Primind dubla moştenire a dreptului greco-roman şi a ideilor din Vechiul Testament, primele state creştine şi din Evul Mediu au fost întemeiate, atât, în teorie, cât şi în practică, pe legi care, în ultimă analiză, îşi trăgeau autoritatea din Revelaţia divină şi pentru motivul acesta erau privite ca fiind în armonie cu aceasta. Recent, au apărut studii strălucite în legătură cu modul cum s-au despărţit diferitele coduri de dreptul canonic şi despre rolul jucat de „legea naturală” (*lex naturae*) în formarea lumii moderne şi a ideologiei sale politice.

Legea statului se află în interiorul religiei : acesta este un principiu păstrat şi salvgardat de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei umane. Aşa cum am precizat deja, la început nu a existat o separare reală între guvernarea seculară şi guvernarea religioasă, cu toate că, în practică, au existat unele diferenţe între purtătorii de cuvânt ai statului şi reprezentanţii religiei. Atâta vreme cât reprezentantul religiei este un singur individ sau un grup nesemnificativ, nu pot avea loc conflicte serioase, însă atunci când organizaţia religioasă începe să se extindă, iar influenţa şi puterea funcţionarilor religioşi cresc, complicaţiile sunt aproape inevitabile. Prima problemă care se pune este definirea competenţelor şi stabilirea autorităţii supreme în problemele spirituale şi în cele seculare. (O asemenea dihotomie se manifestă şi în societatea primitivă, chiar dacă terminologia sociologică nu se preocupă de ea.) Se întâmplă ca

această disensiune să izbucnească plecând de la anumite chestiuni de ordin practic. Au loc discuţii cu privire la proprietate, rang, educaţie şi probleme de jurisdicţie, iar punctele de vedere şi motivele personale vin deseori să sporească neîncrederea reciprocă a părţilor interesate. Istoria regatului Israel, în special din ultimii săi ani, a Egiptului, a Indiei, a Bizanţului şi a Europei occidentale din Evul Mediu sunt, din acest punct de vedere, exemple elocvente. Oricum, studiul făcut de noi cu privire la organizarea grupurilor religioase în diferite stadii ne permite să apreciem cu câtă uşurinţă se pot produce fricţiuni între stat, pe de o parte, şi, pe de altă parte, organizaţia sacerdotală, membrii societăţilor de mistere, discipolii unui şef religios, un corp religios şi un ordin sau câţiva revoluţionari religioşi.

4. Religia tradiţională şi religia fondată

Naşterea şi dezvoltarea religiilor fondate marchează o dată importantă pentru istoria religiilor. Deşi cultele tradiţionale se pot mândri şi ele că au şefi religioşi charismatici (indienii din America şi religiile africane), profeţii lor, oricât de revoluţionare ar fi ideile şi activitatea lor, în ansamblu au tendinţa de a menţine spiritul şi de multe ori formele credinţei tribului sau a naţiunii. În cazul lor nu există deci o opoziţie de principii faţă de puterile stabilite şi confirmate de tradiţie. Fondatorii, dimpotrivă, au fost nevoiţi să facă ceva nou, ghidaţi fiind de propria lor experienţă religioasă creatoare. Ei au avut de regândit chiar principiile către care trebuiau să se orienteze ei şi discipolii lor. De aici a rezultat faptul că atât ei, cât şi discipolii lor (Isus, Zoroastru, Moise, Mahomed, Gautama, Vardhamana) s-au găsit într-o opoziţie ireconciliabilă cu anumite principii, anumite statuturi, anumite instituţii, anumiţi reprezentanţi ai statului. Faţă de stat, grupurile religioase pot lua o varietate de atitudini. Prima posibilă este aceea a unei supuneri resemnate, de indiferenţă şi renunţare la viaţa publică şi la toate afacerile sale : este atitudinea multor asceţi, persoane care au preferat recluziunea, indivizi sau colectivităţi nonconformiste şi adepţi ai anumitor secte. Această poziţie este deseori caracterizată prin rezistenţă pasivă, refuzul de a pune mâna pe arme şi de a presta un jurământ. O altă atitudine constă în a considera statul drept încarnarea şi personificarea răului : există atunci pregătirea necesară pentru a manifesta o opoziţie activă. Dacă trebuie, extremiştii sunt gata să îşi verse sângele pentru a distruge autoritatea care deranjează noua convingere religioasă, fie ameninţând libertatea cultului său, fie insistând asupra obligaţiei cultului oficial, care caută să acapareze scena religioasă, fie manifestând alte exigenţe. Atitudini diferite au putut să fie luate de către acelaşi grup în funcţie de afilierea şi politica religioasă a şefilor individuali sau a guvernelor, iar aceste atitudini au fost justificate prin interpretări diferite ale aceloraşi principii religioase fundamentale.

5. Concurenţa cultelor

S-a observat că existenţa unor culte concurente contribuie la a face raporturile dintre religie şi stat mult mai confuze şi mai complicate. Chiar şi în civilizaţiile mai puţin avansate, pretutindeni unde există două sau mai multe religii în interiorul aceluiaşi grup sau teritoriu, una domină, celelalte fiind mai mult sau mai puţin tolerate. Pentru

stat, ca şi pentru şeful din societatea primitivă, sunt posibile mai multe mijloace. Se poate manifesta predilecţia pentru una dintre religii sau se poate întreţine o indiferenţă oficială faţă de celelalte, fără ca şeful sau grupul conducător să ţină cont de preferinţele personale. Această atitudine poate să devină un monopol virtual şi să antreneze o atitudine negativă sau ostilă faţă de alte credinţe sau practici. Se stabileşte astfel o religie de stat, care constă fie într-o credinţă arhaică, tribală, locală sau naţională, fie într-un cult absolut nou. Gradul de coerciţie necesar pentru stabilirea acestui gen de religie de stat variază în funcţie de caracterul popoarelor şi de condiţiile generale sau particulare. Se cuvine să remarcăm că ceea ce contează mai mult, de obicei, într-o religie de stat este cultul, şi nu atât expresia teoretică, cu toate că în unele cazuri se manifestă o anumită insistenţă asupra formulelor doctrinale şi dogmatice considerate drept criterii (cuvinte de ordine). Însă acest fenomen este întâlnit mai ales în civilizaţiile avansate şi în marile religii monoteiste, despre care vom discuta mai târziu.

6. Tipologia întâi : Identitatea statului şi a cultului

Vom completa aceste observaţii mai generale cu privire la raporturile dintre religie şi stat schiţând pe scurt tipologia lor şi cea a structurilor din organizaţiile corespunzătoare diferitelor stadii ale dezvoltării culturale.

Primul stadiu este caracterizat prin identitatea grupului secular cu cel religios. Statul este integrat prin cultul comun şi exclusiv al divinităţilor reprezentative şi printr-un şef care îşi guvernează supuşii şi intervine totodată pe lângă zei în favoarea lor. Primele simptome ale specializării se găsesc în îndeplinirea unor funcţii, în mod specific sau nu, sacerdotale, asigurate de indivizi sau grupuri alese pentru consangvinitatea lor sau pentru alte motive (anumiţi înalţi funcţionari sau demnitari), şi în existenţa unor grupuri şi clanuri însărcinate cu funcţiuni specific religioase (exemplu : ghicitori, vrăjitori şi preoţi). Frazer utilizează câteva exemple luate din societatea primitivă pentru a arăta că prerogativele unui şef sunt deseori transmise vicarilor sau locţiitorilor săi datorită tabuurilor stânjenitoare care apasă asupra persoanei sale. Cel mai faimos exemplu de acest tip, la un nivel cultural superior, este şogunatul din Japonia. În Grecia, din raţiuni politice, s-a ajuns la acelaşi rezultat. Există, de asemenea, un exemplu caracteristic al acestei evoluţii, plecând chiar de la condiţii mai primitive, în cazul în care atât şefii, cât şi funcţionarii subalterni sunt şi oficianţi ai cultului, sau atunci când nu există o organizare religioasă distinctă.

Al doilea stadiu este marcat printr-o dezvoltare completă a guvernării şi a organizării cultuale şi printr-o independenţă relativ mai mare între una şi cealaltă ; se întâmplă chiar ca, uneori, cultul să se bucure de o anumită autonomie. Influenţa, puterea şi autoritatea şefului organizaţiilor sacerdotale se pot face simţite nu numai în sfera religioasă, dar şi în sferele politică şi culturală. În principiu, se pare că nu pot avea loc conflicte, însă deseori se întâmplă ca şefi capabili şi eminenţi ai statului şi ai corpului ecleziastic să se lupte între ei pentru putere. Trebuie amintit faptul că în acest stadiu nici statul, nici religia nu au în principiu o valoare universală. Şi unul, şi cealaltă au un caracter identic şi distinct din punct de vedere etnic, regional şi naţional. În această perioadă, în toate domeniile expresiei religioase domină tendinţa de cristalizare, standardizare şi unificare. Tradiţiile mitologice încep să se unească şi apare o teologie sistematică ; riturile sunt codificate într-un ritual obligatoriu şi devoţiunea îmbracă atunci forme precise. Dezvoltarea organizării religioase face

obiectul unor eforturi manifeste. Formarea unui guvern central înlocuieşte vechea ordine tribală sau locală fie prin o evoluţie graduală, fie sub acţiunea directă şi rapidă a cuceritorilor sau a întemeietorilor de imperii. Instituţiile cultuale nu au altceva de ales decât să se conformeze schimbărilor de situaţie, dar se întâmplă adesea ca ele să capete un prestigiu datorat caracterului lor „arhaic". Se poate întâmpla ca, profitând de unele evenimente politice şi militare, să se creeze o *Reichsreligion* (un cult al imperiului), care ajută la integrarea statelor şi a imperiilor o dată unificate (Israel, Roma, Mexic, Peru, China, Japonia, Egipt, Babilonia, hittiţi, Persia).

Şi totuşi, centrul religios nu este în mod necesar şi centrul politic. Deci poate rezulta un dualism latent, a cărui importanţă nu este de neglijat. În Africa occidentală, statul yoruba oferă în acest sens un exemplu interesant. Împăratul său (*alafin*), privit ca încarnare a lui Shango, puternicul zeu al fulgerelor şi variolei, are reşedinţa la Ojo, centrul politic al ţării, în vreme ce *oni* sau papa, marele preot yoruba, locuieşte la Ife, vechea cetate sfântă. Am putea cita ca alte exemple autoritatea religioasă pe care au continuat să o exercite în capitalele imperiului Yucatán (Mayapan şi în ultimele perioade Chichen Itza) centrele sacre ale vechiului imperiu mayaş (Copan, Palenque). Cunoaştem prestigiul şi autoritatea de care s-au bucurat locuri de cult precum Delphi în Grecia, Memphis, Teba şi Abydos în Egipt, Sichen, Hebron, Mizpah şi Rama în Israel, Benares, Allahabad şi Amristar în India şi Kyoto în Japonia. Toate aceste oraşe au rămas importante, chiar şi după declinul influenţei lor politice.

De-a lungul acestei perioade, organizaţiile politice şi religioase au câştigat treptat putere. Importanţa acordată sfinţeniei celui care guvernează diferă mult. Concepţia mai veche a regelui-preot se transmite la anumite civilizaţii mai avansate, cum sunt Egiptul, Peru şi Japonia. Teoria conform căreia şefii sunt zeii înşişi, guvernanţii nefiind decât întruparea, vicarii, reprezentanţii sau descendenţii lor, a creat în anumite locuri condiţiile dezvoltării complete a unei teocraţii. Statul este, deci, guvernat prin plenipotenţiari ai zeilor şi prin organizaţii de funcţionari religioşi. În alte cazuri, s-a produs, fie gradual, fie brusc, o emancipare a puterii seculare. Cu toate că, în teorie, s-a păstrat ideea că şeful are o misiune divină şi că statul rămâne fondat pe o ordine morală şi cosmică valabilă în toate împrejurările, urmează o separare progresivă între religiile publică şi privată. Atitudinile personale ale grupurilor sau chiar ale indivizilor, în special cele ale personalităţilor conducătoare, se afirmă din ce în ce mai distinct. Şeful guvernării se găseşte atunci în faţa a două politici. El poate încerca să restrângă puterea, influenţa şi prestigiul funcţionarilor religioşi şi să-i limiteze la activităţile strict cultuale. Acesta este primul pas spre o eventuală separare între Biserică şi stat. Sau şeful guvernării poate încerca să stabilească un control şi o dominaţie a statului asupra activităţilor religioase. În practică, există numeroase metode, corespunzând fiecare caracterului şi naturii statului, condiţiilor etnice, politice şi istorice. Au existat cetăţi-stat care au rămas totdeauna cetăţi-stat (Grecia, Fenicia) ; deci, cultul lor a fost în mod constant cel al statului, în ciuda diferenţierii crescânde a cultului.

Altele s-au mărit şi au format unităţi teritoriale enorme (Roma, Assur, Mexic-Tenochtitlan). În cazul acestora, diferenţierea a fost mai favorizată. Anumite state sunt mai mult, iar altele mai puţin omogene din punct de vedere etnic şi cultural : atitudinile faţă de religie diferă, deci, după caz. Ceea ce provoacă o schimbare definitivă a situaţiei este prezenţa în limitele aceluiaşi stat a două sau mai multe culte. Vechile forme tradiţionale de devoţiune pot persista sau pot să apară tipuri noi, sau altele pot să fie introduse din exterior. Aceste culte pot fi compatibile sau, din

contră, să fie exclusive unul faţă de celălalt. În acest din urmă caz, statul va fi indiferent în faţa acestui gen de concurenţă sau va deveni partizan. Dacă statul se va identifica cu o anumită credinţă sau formă de cult, aceasta depinde de atitudinea sa generală faţă de sine şi de ideea pe care o are despre religie. Aşa cum am zis înainte, statul s-ar putea decide să ofere monopolul unei forme de credinţă şi să le respingă violent pe celelalte. Statul care se identifică cu o religie, care este produsul unui cult originar sau local, îi poate da o interpretare flexibilă. El poate de asemenea să împrumute idei şi rituri din alte părţi. *Evocatio* la romani (invitaţia adresată zeilor străini), lărgirea *pomerium*-ului şi importul unor divinităţi străine adorate de acum înainte în pomerium, precum şi *interpretatio romana* sunt tot atâtea procedee destinate acestui scop. Totuşi, examinând aceste posibilităţi diferite, anticipăm şi vorbim deja despre situaţii mai evoluate, întâlnite mai ales în stadiul al treilea al relaţiilor dintre religie şi stat.

7. Exemple ale stadiului de tranziţie

a) *Zoroastrismul.* – Primul exemplu ce ilustrează tranziţia de la al doilea la al treilea stadiu este furnizat de Persia din perioada dinastiei sasanide, secolele III-VII d.Chr. În această a doua mare perioadă a istoriei persane, găsim o guvernare superior organizată şi o administraţie condusă de monarh. Acesta este privit ca fiind investit cu gloria divină (*hvarenah*). El guvernează o ţară presupusă omogenă, dacă este să dăm crezare legii universale cosmice şi morale (*aša*). Religia iraniană tradiţională, care, graţie interpretării date lui Zoroastru, a dobândit un caracter universal, a dat naştere unui corp ecleziastic superior organizat, cu o structură ierarhică. Sunt puţine instituţii religioase necreştine care merită numele de „biserică”. Dar religia sasanidă a fost, de fapt, o biserică de stat, ea având toate privilegiile şi fiind relativ scutită de orice intervenţie a statului. Existau unele minorităţi religioase (creştine, maniheiste), şi aceste grupuri erau expuse tuturor actelor de intoleranţă, atât de caracteristice religiilor de stat monopoliste. În pofida strânsei sale alianţe cu statul naţional iranian, „religia cea bună (*bah din*)” nu a dispărut o dată cu prăbuşirea înfricoşătoare a imperiului din secolul VII, ci a supravieţuit sub forma unei comunităţi religioase libere pe pământ străin.

b) *Shint½.* – Al doilea exemplu este şintoismul, cultul naţional al Japoniei. La origine, este cultul unui trib. El a căpătat dimensiunile unei naţiuni, graţie succesului dinastiei care a fondat imperiul. Mai târziu, după introducerea credinţelor străine (budism, confucianism), şi-a lărgit concepţiile şi a devenit sincretist (Ryobu Shint½). Guvernanţii au avut atitudini variate faţă de diferitele credinţe şi, în anumite epoci, s-a întâmplat ca budismul să ajungă pe primul loc. Totuşi, în istoria Japoniei, nu se poate găsi o analogie cu lupta angajată în Occident între pretenţiile imperiale şi cele ale papei, deoarece chiar şi cei mai puternici şefi budişti nu au ajuns niciodată să clameze eşecul autorităţii monarhului divin, oricât de frecventă ar fi fost slăbiciunea sa reală. După restauraţia Meiji, respectarea perceptelor Shint½ a devenit obligatorie pentru toţi supuşii divinului împărat al insulelor. Decizia finală privind natura şintoismului şi definirea relaţiilor religiei cu statul sunt două dintre cele mai importante şi mai interesante evenimente religioase din Japonia modernă. În forma sa oficială, prin definiţie, Shint½ nu are forma unui cult ecleziastic : spre exemplu, nu

există nici doctrină, nici ierarhie. Însă drept cult şi devoţiune („sectă”), adică în măsura în care nu are o relaţie oficială cu statul, posedă această formă.

c) *Islamul*. – Al treilea exemplu : cel al relaţiilor dintre religie şi stat din ţările musulmane. Fiind o religie universală, islamul aparţine unui grup diferit de cel al credinţelor studiate până aici ; în acelaşi timp, teoria sa politică particulară îl plasează într-o categorie care îi este proprie. Cu toate că fondatorul islamului a pretins că este un profet arab, purtător al unui mesaj destinat popoarelor arabe, concepţia pe care o avea despre credincioşi şi necredincioşi, despre credinţă şi propagarea acesteia indică faptul că acea comunitate pe care căuta să o stabilească era mai îngustă şi în acelaşi timp mai vastă decât un grup specific etnic sau teritorial. Comunitatea musulmană din ultimii ani ai lui Mahomed şi cea a primului califat au fost numite teocratice. Membrii lor credeau că ele se bazează pe legea sfântă promulgată în *Coran* şi în tradiţia sacră, aşa cum a fost interpretată de marii *imami* din primele secole. Comunităţile şi grupurile din islamul primitiv şi islamul târziu aveau constituţii ce variau în funcţie de interpretările date acestor surse iniţiale. Una dintre aceste concepţii, aceea a Fraternităţii lui Basra (secolul X), este deosebit de interesantă. Regii sunt califii lui Dumnezeu pe pământ şi păstrătorii religiei sale ; cei numiţi *qadis*, sau judecători, sunt califii profeţilor. Totuşi, peste tot unde legea sfântă era considerată validă şi unde oamenii trăiau ca nişte adevăraţi musulmani, sub conducerea unui calif îndrumat de Dumnezeu, există, dacă este să dăm crezare teologiei ortodoxe (adică sunnite), un stat mahomedan.

Ideea centrală a teoriei politice a sunniţilor este califatul, a cărui istorie a fost studiată în ultima vreme cu atâta competenţă de către Sir William Muir. Primele disensiuni din cadrul comunităţii au izbucnit tocmai în legătură cu acest subiect. Revoluţionarii erau consideraţi drept inamici ai statului şi ai religiei. Conform celor mai bune autorităţi în materie, trecerea de la dinastia omeyadă la cea a abbassizilor a însemnat substituirea unui regat mahomedan cu un regat arab. După omeyazi, totuşi, cele trei funcţii guvernamentale – colectarea impozitelor, administraţia politică şi guvernarea religioasă – erau asigurate de trei magistraţi diferiţi. Caracterul teocratic al guvernării musulmane este marcat cu claritate în califatul abbassid : acesta insistă asupra ortodoxiei şi exercită o mare influenţă prin intermediul teologilor care îi frecventează curtea. Stabilirea unui alt califat – cel al lui ‘Abd Al-Ra¡m³n III, care şi-a luat titlul oficial în Spania, în 928 – demonstrează clar că nu trebuia să existe decât un stat mahomedan. În islam, era imposibil să se fi produs conflicte similare celor care au avut loc între Biserică şi stat în creştinismul medieval, deoarece islamul nu a avut niciodată nimic asemănător cu un corp ecleziastic distinct, şi cu atât mai puţin unul asemănător unei constituţii ierarhice. În vreme ce cuvintele *khalif* (succesor) şi *Amir ul Muminin* (prinţ al credincioşilor) sunt titluri utilizate de preferinţă de sunniţi, titlul de imam, care accentuează sensul religios, este termenul de care se servesc şiiţii pentru a desemna şeful statului. Şiiţii îi atribuie imamului o importanţă metafizică. Încă de la începutul şi de-a lungul întregii lor istorii, statele musulmane, atât sunnite cât şi şiite, au avut de rezistat unor disensiuni şi atacuri cauzate de motive religioase. Mai mulţi şefi şi mai multe guvernări musulmane au avut de combătut grupuri sau indivizi cu atitudini sau convingeri subversive. În ceea ce priveşte atitudinea statului musulman faţă de minorităţile religioase, au existat uneori, mai ales în Imperiul Otoman şi Imperiul Mongol, diferenţe considerabile între poziţia oficială şi teoretică faţă de necredincioşi, cerându-se exterminarea lor completă, şi politica reală a guvernărilor. Islamul contemporan prezintă şi el multe divergenţe de conduită practică, aşa cum o dovedeşte ceea ce se întâmplă, pe de o parte, în Egipt, Irak, Siria şi, pe de

altă parte, în Arabia Saudită şi Yemen. Atitudinea supuşilor mahomedani faţă de stat diferă în funcţie de caracterul acestui stat. Problema care se pune este aceea de a şti dacă statul este sau nu mahomedan. Dacă nu este, cum e cazul Chinei şi al Indiei, sau dacă este, cum e cazul Malayeziei. Atitudinea dinastiei domnitoare sau a monarhului, fie ea ortodoxă sau eretică, este totdeauna şi pretutindeni un factor esenţial pentru alura pe care o capătă în islam relaţiile între religie şi stat.

8. Tipologia a doua : Noua credinţă

Aşa cum am văzut deja, împărţirea în religii tradiţionale şi culte fondate are ceva artificial, deoarece spontaneitatea religioasă a jucat deseori un rol important în dezvoltarea cultelor tradiţionale. Mai mult, uneori fondatorii de religii s-au comportat ca reformatori şi transformatori, nefiind şi creatori. Totuşi, împărţirea în religii tradiţionale şi religii fondate păstrează o valoare euristică, aşa cum se poate constata în incidenţele sale cu problema religiei şi a statului.

Până aici, tipologia noastră a urmărit procesele de diferenţiere, articulare şi elaborare ale organizaţiei religioase şi, în acelaşi timp, politice. Trebuie să ne concentrăm acum atenţia asupra unuia dintre cele mai semnificative fenomene religioase şi care s-a repetat destul de des pentru a avea o importanţă istorică deosebită : apariţia unei *noi credinţe*, pregătită prin protestul împotriva cultului tradiţional şi respingerea sa. Această schimbare afectează toate domeniile expresiei religioase : teologia, cultul şi organizarea. În toate religiile studiate până aici, mai puţin mahomedanismul, schimbările din situaţia religioasă colectivă nu au fost provocate decât de evenimente politice precum cuceririle sau schimbările de dinastie, de transformările efectuate prin speculaţii teologice sau prin preferinţa acordată unei devoţiuni sau alteia. Putem cita exemple de acest gen de reorientare colectivă din istoria religiei romane înainte de epoca imperială, la egipteni, la babilonieni, în religia vedico-brahmanică, la germani, celţi şi slavi, fără a mai vorbi de popoarele primitive. În acest caz, cultul, aspect ce ţine de tradiţia colectivă şi publică, îşi exercită puterea integratoare ca instituţie tribală, regională sau naţională. Organizarea sa, în ciuda existenţei unor corpuri de funcţionari mai mult sau mai puţin stratificate, este identică şi exact paralelă cu organizarea seculară. Multiplicarea şi unificarea cultelor în acelaşi stat, în acest stadiu, nu poate avea alte motive decât cucerirea, imigraţia, schimbările politice şi influenţele externe similare. Însă toată această situaţie este bulversată în totalitate atunci când iau naştere noi grupuri, ce îşi trag forţa din conduita unui individ creator.

În general, există un acord în a spune că apariţia unei mari credinţe religioase noi este unul dintre misterele inexplicabile care au însoţit ascensiunea omului şi dovedeşte în cel mai convingător mod contingenţa şi spontaneitatea istoriei spiritului. Din acest punct de vedere am studiat originea marilor religii fondate. Am insistat asupra faptului că nici o pregătire, nici un drum croit dinainte nu poate explica singur naşterea noii inspiraţii şi nici efectele sale. Înainte de a studia incidenţa acestei noi credinţe asupra statului, trebuie să amintim, totuşi, un exemplu care pare să contrazică diviziunea dezvoltării religioase după care distingem ceea ce precedă şi ceea ce urmează rupturii. Studiind diferite forme de organizare religioasă, am găsit că există anumite asociaţii în societatea primitivă şi în cea mai civilizată, ceea ce arată că şi în acest caz alegerea şi decizia individuale au un rol de jucat în viaţa religioasă ; se

formează organizaţii noi, care, în mod secret sau deschis, pun instituţiile tradiţionale şi oficiale în dificultate. Este vorba despre „societăţile secrete" şi „cultele de mistere". Aceste grupuri îşi datorează existenţa unui gen de iniţiativă în aparenţă analog cu cele din care iau naştere marile religii fondate. Uneori, amintirile cu privire la originea lor sunt vagi şi fragmentare ; alteori, evenimentele care marchează naşterea noului cult au fost conservate cu fidelitate în memoria colectivă a grupului în cauză. Oricum ar fi, existenţa şi evoluţia acestui grup indică o fază nouă în dezvoltarea raporturilor dintre religie şi stat, dezvoltare care ajunge la perfecta sa expresie în religiile mondiale. După cum arată expresiile „secretă" şi „mistere", aceste grupuri au tendinţa de a se izola de comunitatea principală. În raporturile lor cu statul, remarcăm atitudini divergente, ce merg de la indiferenţa exprimată prin izolare şi retragere până la opoziţie activă şi ostilitate. Aceasta poate să nu fie decât accidentală, îndreptată împotriva unui monarh sau a unei guvernări, dar poate să fie şi o chestiune de principiu. În cazuri extreme, apare sub forma unei revoluţii şi a unei anarhii promovate din motive religioase. Asemenea exemple găsim în *collegia illicita* din Imperiul Roman, suspectate sau suprimate datorită intenţiilor lor politice, în anumite grupuri mahomedane, mai ales şiite, şi în societăţile secrete chineze. Raţiunile şi motivele opoziţiei active faţă de stat variază. Ele pot fi o reacţie împotriva persecuţiilor, deci secundare, sau se pot baza pe principii exprimate prin teologia, ideologia sau teoria politică a grupului. În cazul acesta, ne aflăm în prezenţa unei opoziţii faţă de mijloacele şi actele politice ale statului, precum represiunea, violenţa şi războiul, sau faţă de principiile teoretice şi modurile de acţiune cu care s-a identificat statul însuşi. În vechiul Israel, găsim grupuri precum anavimii, esenienii, therapeuţii ; Grecia are misterele sale de la Eleusis şi ale lui Dionysos, iar statul roman a cunoscut invazia grupurilor cultuale venite din Grecia, Asia Mică, Egipt, Siria şi Persia. Statele mahomedane sunnite au fost ameninţate de opoziţia grupurilor şiite, a kharijiţilor, a grupării *ichwan as-safa*, a batiniţilor şi karmaţienilor, discipoli ai unor diferiţi *mahdi* etc. În comunităţile din India, atât de amestecate din punct de vedere social şi etnic, antagonismele au fost rareori atât de acute ca în alte ţări, cel puţin înainte de introducerea islamului. Cu toate acestea, la fel ca şi Roma, Persia, China şi Japonia, India a văzut cum apar pe pământul ei nu numai tipul de grupări studiate până aici, ci şi culte destinate să devină religii mondiale.

9. Tipologia a treia : Religiile universale

Stadiul al treilea al raporturilor dintre religie şi stat este caracterizat printr-un grad superior de dezvoltare politică şi o pretenţie înverşunată la universalitate a comunităţii religioase. Deşi nu decisiv, numărul de membri este un indiciu ce permite clasificarea unui cult printre religiile mondiale. Dat fiind că de acum nu numai grupul contează, dar şi individul, deoarece atitudinea lui faţă de stat depinde numai de responsabilitatea sa, puterea numerică şi politică a organizaţiei religioase nu mai este singurul factor decisiv. Cu alte cuvinte, *intensitatea* experienţei religioase determină atitudinea religioasă faţă de stat, în noile comunităţi.

Toate marile culte au început prin a fi credinţe ale unor minorităţi. Ele s-au mărit ca număr şi coeziune. Puţin câte puţin, statul, care părea sau era cu adevărat identificat cultului tradiţional, avea să descopere sfidarea lansată prin naşterea şi dezvoltarea noii religii. I se ofereau în aceste condiţii mai multe posibilităţi. Statul putea profesa

şi lua o atitudine de indiferenţă ; putea adopta noua religie sau să respingă şi să-i persecute pe noii adepţi. Faţă de creştinism, statul roman a început prin a lua prima atitudine, a trecut la a treia şi s-a oprit definitiv la o a doua. Budismul a fost primit în China cu destulă răceală, şi chiar foarte rău, a cunoscut mai multă toleranţă în statele Indiei şi tratamente variabile în Japonia. Zoroastrismul a fost tolerat, apoi acceptat sub guvernarea persană şi nu a fost persecutat decât după cucerirea musulmană. La începuturile sale, maniheismul a fost persecutat în propria sa ţară (martiriul lui Mani), dar a devenit mai târziu religie de stat în Asia centrală, în statul uigursilor, a ajuns să câştige Orientul până în China, unde s-a dezintegrat sub violenţa persecuţiilor. Confucianismul a cunoscut, de asemenea, opresiunea statului (epoca marelui Shi Huangdi) : nu a devenit dogmă de stat prin excelenţă decât mult mai târziu, în vreme ce taosimul nu a reuşit niciodată să învingă bănuielile şi nici măcar opresiunile statului în care se născuse, în ciuda protecţiei anumitor monarhi.

Acest scurt rezumat arată că atitudinea statului faţă de noile culte se schimbă deseori în totalitate şi de mai multe ori de-a lungul istoriei. De obicei, etapele importante sunt transplantarea cultului într-o altă ţară decât cea de origine, cum este cazul creştinismului, mahomedanismului, maniheismului, budismului şi confucianismului, prăbuşirea sau schimbarea dinastiei, a clasei conducătoare ori a guvernului sau declinul şi prăbuşirea statului, apariţia şi stabilirea unui nou centru politic. Toate aceste schimbări afectează dezvoltarea grupurilor religioase. În mod evident, ar fi foarte interesant de studiat în această lumină religia din zilele noastre şi de examinat incidenţa marilor bulversări politice din lume asupra marilor credinţe organizate, însă această sarcină trebuie să fie lăsată în grija istoricilor ; după această scurtă incursiune în domeniul istoric, trebuie să ne întoarcem la studiul nostru tipologic.

Experienţa religioasă care determină naşterea şi creşterea religiilor universale transformă în mod necesar atitudinile faţă de realitate sub toate aspectele. Este relativ dificil de oferit idei generale despre această schimbare de atitudine. În mare, presupune o viziune mai puţin optimistă a lumii, un anumit grad de rezervă critică şi înstrăinare. În cazuri extreme, se constată renunţarea, retragerea şi mortificarea liber consimţită a credinciosului. În practic toate marile religii, conţinutul mesajului noii credinţe se bazează pe anumite documente fundamentale, pe care ea le-a adus la zi. Documentele acestea conţin o vastă interpretare a lumii şi a vieţii, condensată în afirmaţii teologice, jurăminte, imnuri etc. „Idealul" noii comunităţi este descris şi schiţat în ele şi, dat fiind că poate conţine un program precis de organizare a societăţii, serveşte deseori ca panaceu al „reformei". Este evident că relaţiile dintre stat şi religie, adică dintre statul existent şi ordinea dorită, se complică cu atât mai mult.

Aceasta este încă o nouă complicaţie de o importanţă extremă, ca şi cea provenită din transformarea atitudinii faţă de lume prin noua experienţă religioasă. Responsabilitatea, asumată în religia tradiţională de grup, trib, oraş sau naţiune, trece la individul izolat, sub influenţa experienţei religioase intensificate de marii şefi inspiraţi. Respectarea îndatoririlor cultuale, considerată până atunci criteriul major al justiţiei religioase, este de acum înlocuită cu elemente de religie personală, precum intenţia, dispoziţiile interioare, convingerea şi acţiunea personală. Este motivul pentru care învăţăturile religioase şi morale ale profeţilor din Vechiul Testament pot fi interpretate ca orientarea către religia neo-testamentară a justificării personale prin credinţă şi fapte, înlocuind-o pe cea a legii colective. Denunţând riturile păgâne, Mahomed a pregătit calea pentru credinţa personală. Mesajul lui Buddha, care recomandă căutarea individuală pentru înţelegerea adevărului, înseamnă abrogarea religiei din perioada brahmanică şi a riturilor sale colective. Totuşi, aşa cum am lăsat

anterior să se înţeleagă, această interpretare nu este în întregime corectă. Găsim exemple evidente de experienţă religioasă profundă şi personală în multe culte vechi, după cum găsim în marile religii mondiale mult colectivism şi nomism, mai ales în ultima vreme. Există totuşi ceva adevăr în generalizarea care constă în a spune că experienţa religioasă aprofundată şi transformarea panoramei lumii, o consecinţă a acesteia, au contribuit la o mai mare apreciere a responsabilităţii şi valorii personalităţii religioase. Vom vedea reacţiile pe care le-a provocat această evoluţie.

10. Comuniunea sfinţilor

Am schiţat deja efectele sociologice ale activităţii marilor fondatori şi am descris unele dintre principalele stadii ale organizării şi structurii noii comunităţi. Ne-am ocupat până aici numai de dezvoltarea internă a fraternităţii religioase, dar acum trebuie să examinăm politica urmărită în raport cu statul de o religie care nu mai este o credinţă tradiţională, ci o credinţă cu totul diferită ca şi caracter, formă de viaţă, valori şi orientare socială şi politică faţă de lume. Un grup de genul acesta poate încerca să îşi extindă dominaţia religioasă asupra întregii populaţii a unui stat, acceptând să-şi plătească succesul prin compromisuri inevitabile. Ar putea, de asemenea, să încerce să stabilească o „comuniune a sfinţilor” indiferentă faţă de frontiere şi care să nu trăiască decât strict şi exclusiv conform statutului credinţei sale. Întreaga problemă este de a şti dacă această comunitate religioasă se consideră un grup de elită, limitat în mod permanent, sau, din contră, drept un nucleu de la care trebuie să se pornească pentru a converti întreaga comunitate şi poate chiar lumea. În primul caz, nu este necesar să determinăm şi să definim raporturile cu statul, decât atunci când acesta ameninţă realizarea idealului stabilit. A doua manieră de a vedea lucrurile ar putea conduce la o tentativă de a cuceri statul şi de a-l utiliza ca instrument ajutător pentru atingerea scopului ultim. Diferenţa dintre cele două soluţii pare a fi mai ales de ordin cantitativ. Toate grupurile admit că idealul nu este complet realizabil, chiar dacă aprecierile lor cu privire la gradul de realizare poate varia. Aici este o ilustrare a tezei atât de familiare despre *homo religiosus*, conform căreia, având în vedere starea de imperfecţiune a acestei lumi, pe pământ nu poate exista o societate perfectă. Cu toate că resemnarea în această privinţă a determinat cu adevărat în mod considerabil dezvoltarea istorică, în practică, nici una dintre marile religii ale lumii nu a admis vreodată că ar exista alte obstacole şi piedici decât de ordin practic : toate au pretins că şi-au putut modifica uneori idealul, dar nu şi l-au abandonat niciodată.

Ce condiţii au împiedicat atunci, de atâtea ori, transformarea statului conform idealului unei comuniuni de sfinţi şi au obligat grupurile religioase să aleagă adesea retragerea şi resemnarea ca singură soluţie pentru constituirea unei societăţi de „aleşi” ? Evident, răspunsurile la această întrebare variază în funcţie de grupuri şi de teologii din interiorul grupurilor. Unii răspund insistând asupra criticilor la adresa şefilor sau a reprezentanţilor statului. Alţii, mai serioşi, invocă actele şi metodele de care depinde însăşi existenţa unei guvernări efective, cum ar fi taxele, serviciul militar, jurământul sau, mai general, constrângerea şi violenţa. Ne putem întreba atunci de ce plângerile acestea, care au început să îşi facă simţită influenţa încă din etapa organizaţiilor primitive, ar fi în continuare cauze ale unor fricţiuni între grupurile religioase şi statul cu un grad mai ridicat de dezvoltare culturală. Motivele

sunt, pe de o parte, tensiunea progresivă creată de organizarea politică din ce în ce mai strictă şi, pe de altă parte, transformarea valorilor şi a formelor de viaţă religioasă, precum şi noua importanţă căpătată de responsabilitatea individuală în religie şi morală. Având în vedere că studiul acestor doi factori aparţine istoriei politicii şi eticii şi studiului comparativ al moralelor, el se situează în afara subiectului nostru. Transformarea adusă de noile mişcări religioase în dezvoltarea conduitei umane este o chestiune a cărei apreciere variază la specialişti în funcţie de concepţiile lor teologice şi filosofice şi trebuie judecată ca atare. Studiul nostru descriptiv se ocupă numai de efectele sociologice.

Atitudinile adoptate de marile religii fondate nu numai că s-au schimbat de-a lungul istoriei lor, dar, de la una la alta, au variat în limite largi. Este interesant de comparat din acest punct de vedere mahomedanismul şi zoroastrismul cu budismul şi maniheismul. În primele două nu găsim opoziţie de principiu faţă de coerciţie şi pierderea vieţii (război), în vreme ce celelalte două se opun acestor aspecte. Teologia mahomedană şi, într-o mai mică măsură, teologia zoroastriană sunt, în consecinţă, relativ optimiste în speranţa lor într-un stat ideal, în timp ce, în pofida apariţiei unor state budiste şi manihee, teologia acestor două religii, exceptând anumite secte budiste japoneze, nu a încercat niciodată să concilieze Calea Renunţării cu o filosofie pozitivă a statului.

Cu privire la diferitele tentative tipice de realizare a idealului unei „comuniuni a sfinţilor”, ar trebui să adăugăm o observaţie. Am văzut anterior că, în istoria religiilor fondate, creşterea numărului de aderenţi stimulează evoluţia gândirii, a activităţilor şi a organizării religioase. De asemenea, întâlnim reacţii şi regresiuni, precum şi tentative de a reorienta comuniunea fidelilor după idealul „originar” din istoria creştinismului, a islamului, budismului şi confucianismului. Deci, schiţa noastră a unei tipologii a relaţiilor dintre religie şi stat trebuie să ţină cont, de asemenea, de elementele dinamice ale evoluţiei istorice. Fiecare mişcare de „reformă” are „filosofia” sa despre stat. Tentativele originare de a stabili o comunitate ideală creştină, budistă sau mahomedană nu au fost, fiecare în parte, decât primele dintr-o lungă listă. Diferenţa dintre aceste tentative se datorează nu numai deplasării interesului pentru teologie sau religia populară în interiorul marilor comunităţi religioase, ci şi caracterului şi politicii schimbătoare ale statului în chestiune. Utilizând un număr considerabil de anecdote caracteristice Bisericii creştine, Ernst Troeltsch a descris într-un mod strălucit natura şi dezvoltarea diferitelor concepţii despre societate şi a teoriilor despre stat. Rămân însă multe de făcut din acest punct de vedere cu privire la marile credinţe necreştine.

11. Cucerirea statului

Reluăm acum studiul condiţiilor ce permit unui grup religios să cucerească statul şi să îşi realizeze propriul program religios şi social. Deoarece, cel puţin la început, există întotdeauna un anumit procentaj din populaţie care aderă la o altă credinţă (unul sau mai multe culte tradiţionale, de exemplu), există condiţiile pentru o încercare de a-i câştiga pe aceşti disidenţi. Există o întreagă varietate de metode pentru a ajunge la dominaţie: acestea sunt, spre exemplu, misiunile, instruirea, persuasiunea şi seducţia, constrângerea şi forţa. Într-o epocă sau alta, fiecare dintre aceste metode a fost utilizată de către toate religiile mari. În istoria oricărei religii, întâlnim spectacolul deplorabil al discipolilor aceluiaşi şef religios luptându-se între ei, în urmărirea

idealului lor. Am văzut că anumite grupuri unite printr-o experienţă religioasă caracteristică nu ar îndrăzni niciodată să facă un efort pentru a „acapara” statul şi ar merge până la a se opune din principiu unei asemenea tentative. Nu ne vom ocupa pentru moment de grupurile care adoptă această atitudine şi le vom studia numai pe acelea care caută să realizeze idealul unui stat „sfânt”. În mod evident, şansele de reuşită sunt proporţionale cu puterea religioasă şi politică şi cu eficienţa grupului. Armata sfântă a islamului, credincioşii sikh organizaţi pentru război şi discipolii lui Cromwell reprezintă tipul revoluţionar ; organizaţia ecleziastică a primilor catolici, mazdakiţii şi corpurile ecleziastice ale lamaşilor reprezintă un tip aflat într-o lentă evoluţie. Cu toţii au reuşit la un moment dat în lupta lor. Ce se întâmplă însă în cazul unei cuceriri revoluţionare sau graduale a statului ? Grupul religios victorios trebuie mai întâi să se stabilească. Obiectivele majore vor fi asigurarea funcţionării normale a statului, găsirea unei forme de guvernare adecvate şi rezolvarea problemei minorităţilor religioase. Aceasta constituie o nouă încercare pentru convingerile religioase, forţa şi puterea, abilitatea politică a şefilor. Orice conduită a noii guvernări trebuie să fie în acord cu principiile călăuzitoare şi idealurile noii credinţe. Cu mult înainte de a visa la cucerirea statului, grupurile religioase pot nutri un ideal politic şi îşi pot forma concepţii foarte clare cu privire la forma de guvernare dorită pentru comunitatea ideală, guvernare fie a unei „aristocraţii” de elită, fie a unei „democraţii” egalitare. Se poate însă întâmpla să se recurgă la improvizaţii în momentul luării puterii. Conducătorii pot face transformări violente, de îndată ce au frâiele în mână. Noul magistrat va număra printre sarcinile sale şi pe aceea de a face să fie respectată şi supravegheată atitudinea religioasă „justă”. Uneori se întâmplă ca schimbările să fie provocate numai de convertirea conducătorilor ; adesea, aceste schimbări s-au dovedit a fi foarte profunde şi cu consecinţe multiple, veritabile revoluţii ce au afectat naţiunea în cea mai mare parte sau în totalitate, şi aceasta pentru o lungă perioadă. Vom ilustra aceste reflecţii prin câteva exemple.

12. Trei exemple : confucianism, budism, creştinism

A. Confucianismul

Este frecventă întrebarea dacă, vorbind despre confucianism, acesta este o religie sau un „sistem” etico-politic. Cu toate că învăţăturile originare ale fondatorului par a da dreptate celei de-a doua ipoteze, este dificil de negat că această concepţie a lui Kong Fu-Zi despre legea universală cosmică, morală şi rituală nu relevă un tip de experienţă fundamental religioasă. „Legile, principiile, sistemele şi procesul la care se face aluzie sunt în ansamblu experienţa generală a legii naturii (în chineză : *tao*)” (Lian Chi-Chao). Marele înţelept era, evident, mai puţin raţionalist decât au vrut unii să spună şi evoluţia ulterioară a confucianismului, mai ales succesul crescând al cultului fondatorului, arată limpede că, cel puţin din punct de vedere religios, acest grup trebuie privit ca un grup cvasi-religios. Ar fi dificil de supraestimat rolul jucat de acest sistem în integrarea societăţii şi în constituirea conducerii, a administraţiei şi educaţiei Chinei. Abia recent s-a efectuat o cercetare asupra cauzelor stabilirii graduale a confucianismului ca doctrină oficială şi a mijloacelor care au permis-o. Şi aici, maniera monarhului de a vedea lucrurile a fost absolut decisivă. Împăraţii primei dinastii Han, înconjuraţi şi în parte educaţi de savanţi şi discipoli ai lui

Confucius, au introdus practicile, ceremoniile şi examenele confucianiste. Împăratul Kao Tsu, la început ostil acestei doctrine, s-a convertit ulterior din raţiuni politice şi pare a fi fost primul care a ridicat confucianiştii în înalte funcţii de stat. Ca şi în Bizanţ, s-au produs şi reversuri, intrigi de curte. Mai ales cele urzite de femei puternice au jucat un rol decisiv. În ciuda acestor influenţe, împăratul Wu, care a fondat Universitatea Imperială în care predau savanţi confucianişti şi învăţau viitorii funcţionari ai guvernului, nu a ezitat să abandoneze destule puncte din principiile lui Confucius. „În vreme ce domnia sa marchează începutul influenţei enorme a confucianismului asupra guvernării, în epocă, această influenţă era încă departe de a fi victorioasă” (Dubs). Totuşi, confucianismul a înregistrat o victorie completă sub ultimii împăraţi din prima dinastie Han şi sub cei din a doua.

În această perioadă, confucianismul a avut inamici care căutau să obţină favoruri regale, dar nici unul dintre cele două mari grupuri religioase, taoiştii şi budiştii, nici una dintre şcolile filosofice, ale mehiştilor şi „legaliştilor”, nu au reuşit să ia locul oficial al confucianismului. Atitudinea acestuia din urmă şi, în consecinţă, politica guvernului au variat în funcţie de personalităţile conducătorilor şi de circumstanţele politice, însă taoismul şi budismul, chiar şi atunci când au fost favorizate de anumiţi împăraţi şi anumite dinastii (de exemplu, dinastia T’ang), au rămas în minoritate, budiştii chiar fiind uneori cu adevărat ţinta ostilităţii curţii. S-a întâmplat adesea ca, sub diferite pretexte, unele grupuri religioase să fie hărţuite sau chiar persecutate în mod deschis. Cvietismul şi individualismul şcolii lui Lao-Tzi şi pesimismul, ascetismul, ierarhismul şi pretinsa „superstiţie” a budismului Mah^{3}y^{3}na au fost obiectul unor critici violente din partea filosofilor confucianişti. Eşecul „nonconformiştilor” în încercarea lor de a participa la viaţa politică şi în aprecierea lor privind tradiţia oficială a avut adesea repercusiuni asupra guvernării. Sir Charles Eliot a remarcat cu justeţe faptul că budismul chinez are un dublu aspect şi se prezintă când ca „o biserică aproape stabilită”, când ca „o sectă persecutată”. Împăratul Wu Ti a fost un budist deosebit de entuziast. Din contră, a existat o anumită ambiguitate în politica lui K’ang-hsi, împărat care a înscris budismul în Edictul Sacru împotriva ereziei şi care a favorizat totuşi, în alte împrejurări, pietatea budistă. S-a demonstrat că opoziţia manifestată faţă de budism de către guvern era îndreptată în realitate împotriva „extravaganţelor” sale şi că anumite concepte şi rituri budiste se puteau armoniza foarte bine cu ţelurile şi idealurile confucianismului oficial. În fapt, budismul şi taoismul au influenţat dogma oficială a statului, aşa cum o arată foarte clar sistemul sincretist al lui Chu-Hsi (1130-1220), doctor confucianist foarte venerat în perioada Sung. Alte culte, precum maniheismul şi nestorianismul, care au înflorit în China începând cu dinastia T’ang, fiind însă viguros combătute de gânditori „ortodocşi” precum Han Yu (768-824), nu au contribuit decât foarte puţin la formarea dogmei atotputernice ce urma să devină fundamentul oficial al statului până la revoluţia din 1912. Marea putere de coeziune a acestui sistem încă mai acţionează şi poate avea un rol de jucat în integrarea Chinei „reconstruite”.

Confucianismul, unitate, să zicem aşa, etnică şi naţională, a avut ca origine încercarea de a reorienta societatea chineză şi statul după adevăratele principii cosmice şi, din această cauză, nu trebuie să ne mirăm dacă descoperim că de-a lungul întregii sale istorii a funcţionat în strânsă cooperare cu statul. Deşi concepţia sa despre personalitatea perfectă (*Hsun-tse*, omul de o onestitate perfectă) şi educaţia în vederea atingerii acestui ideal par să indice că insistă asupra activităţii şi responsabilităţii individuale, orientarea generală a sistemului lui Kong Fu-Zi este colectivistă. Ceea ce este cu adevărat important este prosperitatea societăţii pe care o favorizează

respectarea normelor lui *tao*. Este ţelul pe care îl are statul în vedere, acţionând prin guvern şi administraţie, preocupare cu adevărat centrală a gândirii confucianiste. Împăratul, şef al statului, este totodată şeful diferitelor corpuri ecleziastice : el are privilegiul de a defini şi modifica doctrina, de a instaura şi aboli practici cultuale, de a controla organizaţia ecleziastică şi stabilirea mănăstirilor etc. Activităţile sale în cultul de stat (împăratul este „domnul spiritelor") au fost descrise adesea. Acest „erastianism" extremist îşi are rădăcinile atât în idei hinduse, cât şi în idei chineze, după cum foarte bine a remarcat Eliot. „Budiştii, spune el, deşi sunt foarte ataşaţi ideii de libertate spirituală, nu au de ridicat nici o obiecţie împotriva patronajului prinţilor."

B. Budismul

În cazul relaţiilor budismului cu statul, situaţia este total diferită. Nu poate exista nici o îndoială că, în fazele sale primitive, budismul nu face dovada clară a originii sale hinduse. Atitudinea „pesimistă" şi „ascetică" şi un mare număr din concepţiile sale centrale sunt hinduse ; ele sunt împărtăşite şi de alte credinţe născute pe pământ indian. Aceste doctrine ale mântuirii individuale presupun, în mod teoretic, şi manifestă, în mod practic, o indiferenţă faţă de societate şi stat. Totuşi, asemenea învăţături nu sunt limitate la India, ţară care rareori a reuşit să formeze o unitate etnică şi politică foarte strânsă.

De-a lungul întregii sale istorii, India a cunoscut un „imperiu" numai de trei ori ; totuşi, nici unul dintre ele nu a durat foarte mult (Maurya, secolele III-IV î.Chr. ; Gupta, secolele V-VI d.Chr. ; stăpânirea mongolă). Existenţa a numeroase state mai mult sau mai puţin întinse a fost justificată teoretic prin principiile metafizico-politice ale hinduşilor, între care principală este concepţia despre *dharma*, lege universală, cosmică, morală şi rituală. *Danda* (constrângerea şi sancţiunea) este zidul de apărare împotriva haosului social, împotriva vieţii conduse după *matzya-ny ³ya*, logica peştelui, sau războiul tuturor împotriva tuturor (*bellum omnium contra omnes*). „Nu există danda, nu există stat." Danda salvează şi menţine *namatya* (proprietatea) şi *varna* (clasele). Individul îşi fixează obligaţiile şi drepturile (svadharma) în funcţie de *varnaśrama* (situaţia şi stadiile vieţii). *Raśtra* (ţara) este constituită din proprietate şi *praja* (populaţie), fiind integrată prin guvern, ce poate fi republican sau monarhic. Şeful guvernului, la origine ales (pentru ţeluri speciale), dar a cărui funcţie a devenit mai târziu ereditară, era controlat de *sabha*, sau „consiliul", care, cel puţin teoretic, reprezenta voinţa poporului şi asigura micilor unităţi locale un anumit grad de autonomie. Şeful statului putea încerca să devină un *sarva bhauma* sau *cakravartin* (monarh universal), cum s-a întâmplat frecvent în istoria Indiei. Totodată, regii hinduşi nu au fost niciodată preoţi (nici în epoca hindusă, nici în Evul Mediu sau în sud), dar au suferit adesea influenţa puternică a consilierilor lor religioşi. *Purohita* (preotul curţii) este personalitatea cea mai importantă din preajma monarhului. După textele *Br ³hmana*, regele trebuie să-l înconjoare pe purohita cu onoruri şi, conform *Arthaśastra* (cod de legi din anul 300 î.Chr.), regele trebuie să îl asculte aşa cum discipolul îşi asculta maestrul, un fiu tatăl şi un servitor stăpânul. Istoria Indiei pre- şi post-budiste nu a fost decât cea a puterii şi influenţei brahmanilor.

Fără a ne ocupa de chestiunea discutabilă de a şti cui îi era adresat în mod specific mesajul lui Buddha şi al marilor săi discipoli, putem spune că prima misiune budistă în afara frontierelor Indiei nu a fost determinată de limitări de ordin geografic, etnic

sau politic. Majoritatea specialiştilor admit că acest mesaj era adresat omului care îşi căuta salvarea şi nu se ocupa de problemele puse de organizarea „naturală” a societăţii umane. El făcea însă trimitere în mod expres la exigenţele familiei, clanului etc., la conştiinţa celor ce respectă legea cu adevărat. Viaţa colectivă, mai puţin sub forma „ordinii” şi a celulelor acestei „ordini”, nu putea avea o valoare pozitivă pentru scopul final. În realitate, una dintre caracteristicile budismului este aceea de a nu se mulţumi cu un alt ideal decât urmărirea scopului suprem şi transcendent : eliberarea prin renunţare. Aceasta din urmă include toate relaţiile sociale şi tratează tot ceea ce ţine de *sa-s³ra* (lumea schimbătoare) drept *adiaphora* (lucruri lipsite de interes). Nu este necesar să descriem şi nici să analizăm concepţia despre „calea” salvării, conturată în legile fundamentale ale lui Buddha şi în teologia şi filosofia budiste, elaborate şi explicate după el. Este de conceput că acest ideal sublim al Iluminatului a putut fi acceptat şi înţeles de mase ? Fondatorul însuşi, se spune, ar fi stabilit două serii de precepte : una destinată celor care vizau perfecţiunea fără nici un compromis şi practicau, din această cauză, o renunţare totală, şi o alta, destinată celor ce rămân în lume şi, ca atare, trebuie să se mulţumească cu un grad mai mic de perfecţiune. Anumite probleme inexistente pentru membrii ordinului de călugări şi de religioşi se puneau deci pentru individul sau grupul (sat, trib, cetate, naţiune) care alegea să urmeze cărarea laicilor budişti.

Chiar în timpul vieţii lui Buddha, noua credinţă a reuşit să convertească, graţiei predicilor misionare, câţiva mici şefi de stat. Este regretabil că nu avem nici un fel de informaţii despre istoria politică din perioada dintre moartea lui Buddha şi epoca Gupta (319 d.Chr.), când budismul a ajuns la apogeu. Imediat după aceea, a intrat în decadenţă. Nimic nu dovedeşte faptul că în această primă epocă noii convertiţi budişti ar fi suferit de pe urma ostilităţii sau persecuţiei în teritoriile învecinate. Prinţii care „s-au refugiat” în Buddha au încercat să aplice în guvernarea statelor lor principiile sublime ale doctrinei. Fireşte, rezultatele au fost diferite în India şi în ţările non-hinduse. În funcţie de condiţiile fizice, culturale şi politice, situaţia a fost diferită în China, Japonia, Tibet şi Mongolia faţă de India şi sud-estul Asiei. În decursul expansiunii sale, comunitatea discipolilor Iluminatului a trecut prin diferite stadii, descrise de noi anterior, iar în ceea ce priveşte doctrina, cultul şi organizarea găsim în ele unele paralele interesante cu istoria Bisericii creştine primitive. În stadiul său mai vechi, budismul s-a dezvoltat totuşi încet şi a urmat mai degrabă o linie conservatoare democratic-congregaţionalistă, preferată celei care ar fi condus-o spre o constituţie ierarhică centralizată ; laicii au fost lăsaţi fără o organizaţie veritabilă. Se ştie despre comunităţile budiste că, înfloritoare la un moment dat, au fost distruse complet pe teritoriul Indiei : nu este nici o îndoială că acesta a fost rezultatul slăbiciunii lor ; ele nu aveau, în realitate, aceleaşi resurse precum cele ale puternicelor organizaţii laice ale adversarilor lor, hinduşii (reformaţi) şi mahomedanii.

În istoria budismului indian se pot distinge cel puţin două tipuri de relaţii între religie şi stat. Primul tip este reprezentat de vechiul mic stat tradiţional teritorial („feudal”), din perioada de până la Alexandru cel Mare. Conform textelor (*suttos*) ale canonului meridional şi anumitor texte istorice ecleziastice, politica sa religioasă a fost clementă şi pacifistă. Al doilea tip este ilustrat de primul imperiu hindus, sub dinastia Maurya. Al treilea rege a fost celebrul Aśoka (272-232 î.Chr.), nepot al fondatorului, Candragupta, şi convertit la budism. El a încercat să realizeze la scară mare idealul unui stat budist. Dat fiind că avem şansa de a poseda, în bine cunoscutele sale inscripţii, nişte documente originale despre o parte a acestei perioade, ne

permitem să urmărim destul de precis procedeele politicii sale. Chiar dacă nu ştim în ce măsură au fost respectate în realitate intenţiile şi ordonanţele acestui rege, putem cel puţin să ne facem o idee clară despre un stat budist indian din epoca respectivă. La începutul domniei, Aśoka a urmat politica crudă a cuceritorului. Totuşi, curând a regretat aceasta şi a proclamat noul său ideal într-un document emoţionant („Maiestatea sa doreşte pentru toate fiinţele însufleţite siguranţă, stăpânirea pasiunilor, pacea sufletului şi bucurie"). În al nouălea an al domniei, Aśoka a devenit discipol laic, iar în al unsprezecelea a devenit călugăr, fără a abandona totuşi guvernarea ţării. El era fără îndoială scutit de respectarea preceptelor care îl împiedicau să acţioneze în continuare ca rege. A renunţat la gloria militară şi a căutat să răspândească „legea cea bună" prin misiuni şi să contribuie la fericirea şi prosperitatea poporului său în ultimii 40 de ani de domnie. Guvernatorii săi au primit ordinul de a ţine adunări regulate cu scopul de a expune legea şi a numit supraveghetori oficiali (*dharma mahamatra*), care trebuiau să vegheze la aplicarea sa. Între alte obligaţii, ei o aveau pe aceea de a se ocupa de săraci şi bătrâni, de a împiedica suferinţele nedrepte, de a administra fundaţiile de pietate şi de a face pomeni. Conduita supuşilor săi trebuia să fie reglementată în conformitate cu idealul moral al lui Buddha, iar regele a făcut ca regula *ahi-s³*, interzicând uciderea oricărei fiinţe, să fie respectată prin impunerea unui regim vegetarian la curte şi în întregul regat. Vânătoarea a fost înlocuită cu pelerinaje. *Aśokavadanas¿tra* descrie, în stilul caracteristic acestui gen literar, vizita regelui la locurile sfinte ale credinţei. În ansamblu, se pare că monarhul nu a insistat asupra „ortodoxiei" în sensul strict al cuvântului, ci a fost dornic să îşi vadă supuşii purtându-se în conformitate cu preceptele legii. Se pare că nu a abolit pedeapsa capitală. Atitudinea sa faţă de celelalte credinţe era tolerantă, dar insista ca fiecare să adere la un crez particular. Există toate motivele pentru a crede că Aśoka era sincer în zelul său faţă de idealul budist.

Budismul, care devenise religia oficială a statului lui Aśoka, era de tip conservator şi, în esenţă, nu se deosebea de cel din alte ţări unde pătrunsese H°nay³na. Ceylonul, aflat sub influenţa misionară a marelui rege Maurya, precum şi Birmania şi Siamul au adoptat această formă a credinţei ca religie oficială. În Siamul thailandez, regele este până în zilele noastre şef al corpului ecleziastic şi, în acelaşi timp, şef al statului. El numeşte „patriarhul", iar pentru alegerea abaţilor şi fondarea de noi mănăstiri este necesară confirmarea statului. „Totuşi, în ceea ce priveşte organizarea interioară, reglementată de legea lui Buddha, ordinul se conducea singur; regele nu era decât protectorul său laic." În zilele noastre, clerul este din ce în ce mai dominat de către stat. El este reprezentat, conform unei legi ecleziastice recente (1902), de „o adunare a Bisericii, alcătuită din marii abaţi şi asistenţii lor". Ultimii regi, după Mongukt, au fost foarte interesaţi de aspectele doctrinal, cultual şi organic ale religiei de stat. Conform unui specialist modern, Virginia McLea Thompson, vitalitatea budismului persistent într-un Siam aflat în evoluţie se datorează strânsei sale integrări cu viaţa poporului. Budismul a trebuit să accepte anumite compromisuri. „Buddha, se pare, nu a interzis niciodată discipolilor săi să poarte un război defensiv." În Thailanda, principiul *ahi-s³* nu a fost respectat niciodată literal. „Este corectă afirmaţia că budismul nu a împiedicat niciodată în mod serios vechii Thais de a se deda activităţilor războinice; preoţii chiar binecuvântau armatele ce plecau la război; însă le-a îmblânzit brutalitatea." *Sa-gha* birmaneză, care nu a fost niciodată atât de bine organizată ca *sa-gha* siameză şi a fost „mai puţin activă decât cea japoneză şi mai vie decât cea chineză", este la ora actuală strict subordonată guvernului. În Cambodgia,

regele este şi şeful Bisericii, dar nu are dreptul de a modifica doctrina şi nici de a confisca proprietăţile ecleziastice. Ceremoniile „brahmanice” sunt celebrate cu ocazia sărbătorilor oficiale, cum este cea a încoronării. Cambodgia şi Jawa, unde hinduismul şi budismul fuzionaseră până la un anumit punct, au trecut, sub influenţa Siamului, de la Mah³y³na la H°nay³na. Budismul a trecut în China, Japonia, Mongolia şi Tibet în interpretarea Mah³y³na, o teologie supranaturală şi politeistă foarte dezvoltată, un ideal moral modificat într-o manieră caracteristică, o metafizică destul de complicată, cu forme de devoţiune minuţioase şi o organizare ierarhică. Ar fi în afara subiectului nostru să descriem stabilirea Mah³y³na în aceste ţări în care nu trebuia să existe religie oficială de stat, în principal în China şi Japonia. În perioada Nara (secolul VIII), această doctrină a înregistrat în Japonia o primă faimă, care a provocat compromisuri împotriva cărora s-au ridicat reformatorii Dengyo şi K½b½. Când noile congregaţii din Kyoto şi Hiei-san s-au dezvoltat la rândul lor în organizaţii ecleziastice în egală măsură compromise politic, s-a făcut auzit protestul marilor reformatori din secolele XI şi XII, Dogen şi H½nen, Shinran şi Nichiren. Din aceste corpuri care s-au format atunci, cel al lui Nichiren este cel mai naţionalist ; cel al lui Shinran (Shin-su) are cele mai puternice afilieri politice (regula lui Hongwanji). Există o diferenţă notabilă între organizaţiile budiste din Tibet şi Japonia (cf., în Evul Mediu, luptele la care călugării budişti au participat în număr însemnat) şi tipurile paşnice ale budismului meridional.

Lamaismul, budismul din Tibet, este un exemplu instructiv al unuia dintre cele două tipuri extreme de relaţii existente între religie şi stat, realizate după victoria şi stabilirea unui cult : este vorba despre controlul complet al statului de către corpul ecleziastic. În vreme ce, în India, Aśoka personifica o formă blândă şi temperată de cezaropapism, lamaismul este un exemplu elocvent de teocraţie. Regatul păgân al Tibetului a fost convertit la budism în secolul VII. După cum „patriarhul” Bodhidharma a devenit instauratorul budismului în China, tot aşa Padmasambhava a fost fondatorul acestei religii în Tibet. Structura politică originară a regatului s-a dezintegrat în timpul cuceririi împăraţilor mongoli şi, începând din această epocă, lamaismul, care domneşte în ţară prin ierarhia sa spirituală, s-a dezvoltat continuu. Versaţi în afacerile politice şi militare, puternicii abaţi ai unor mari mănăstiri influente au luat puterea în mâini. Lamaismul s-a reorganizat în cursul reformei lui Tsong-Kha-pa : aceasta a însemnat fondarea bisericii Galbene, ce a repus pe primul plan asceza, mai ales celibatul, viaţa spirituală, meditaţia şi studiul ştiinţei sacre. Sub supremaţia chineză, ţara a fost guvernată de cei doi prinţi ecleziastici cei mai puternici. După o recentă monografie despre regatul tibetan, „nu numai că preoţii şi-au făcut simţită influenţa asupra statului prin mănăstirile lor, dar ei au servit personal ca membri ai guvernului, în funcţii civile şi chiar militare”. Astfel, „în limitele regatului său, Dalai-Lama este probabil monarhul cel mai autocratic din lumea actuală”. Prestigiul unic al maeştrilor tibetani se sprijină pe concepţia despre *kubilgans*. Conform acestei teorii, ei sunt priviţi drept încarnări ale marilor figuri din panteonul *Mah³y³na*. Panchen Rimpoche (*Tashi Lama*), al doilea maestru al Tibetului, este mai puţin compromis politic decât Dalai-Lama şi de aceea se bucură de o autoritate religioasă particulară. „Regentul” ecleziastic care domneşte în locul tânărului Dalai-Lama, până ce acesta ajunge la maturitate, este ales de obicei dintr-una din cele şase mănăstiri aflate la conducerea ţării.

C. Creştinismul

Adoptarea creştinismului ca religie de stat la Roma a antrenat o serie de măsuri luate de împăraţii care s-au succedat după Constantin până în perioada lui Valentin, Valens şi Teodosiu. Capitalele Romei orientale şi Romei occidentale au devenit cele două centre religioase şi politice ale lumii creştine. Istoria „statelor" germane oferă exemple ale unor metode foarte diferite pentru convertirea la creştinism a goţilor, lombarzilor, francilor, saxonilor şi scandinavilor. Accesul la putere al regilor franci şi formarea acestei monarhii a constituit leagănul statului creştin din Occident. Un nou tip de stat creştin, statul slav, a luat naştere prin introducerea creştinismului în ţara slavă de către marele cneaz de Kiev. Cu toate că acesta a fost un creştinism „ortodox", originar din Bizanţ, condiţiile politice ale noului stat oriental erau diferite de condiţiile celui vechi. Şi după ruptura dintre Orient şi Occident, lumea creştină a cunoscut două soluţii diferite la problema Bisericii şi a statului.

Să studiem mai întâi soluţia orientală. Bizanţul moştenise de la Roma ideea unei strânse asocieri între *sacerdotium* şi *imperium*. Începând de la Iustinian, s-a putut constata că împăratul conducea Biserica la fel ca pe un important departament al statului, *jus publicum* conţinând *jus sacrum*. În pofida tentativelor teoretice şi practice ale patriarhilor de a apăra pretenţiile statului şi de a limita sau împiedica intervenţia împăratului în materie de credinţă şi disciplină ecleziastică, aceştia nu au ajuns niciodată în situaţia „patriarhilor occidentali", adică a papilor. Împăratul bizantin a fost totuşi un protector al credinţei mai fericit decât fratele său din Occident. Opoziţia violentă a unor asceţi precum Teodor Studitul faţă de dominaţia şi intervenţia seculare nu a avut efecte durabile.

Este imposibil să urmărim în detaliu în această lucrare dezvoltarea relaţiilor dintre Biserică şi stat în Evul Mediu occidental şi să îi studiem teoria politică şi istoria. Însă datorită importanţei sale, trebuie să îi menţionăm fazele esenţiale. Prima perioadă cuprinde epoca originii şi dezvoltării comunităţii creştine, constituirea Bisericii sub conducerea episcopilor, formularea teoretică a principiilor sale, organizarea reală a administraţiei pe tot cuprinsul Imperiului Roman şi, în fine, persecuţiile la care a fost supusă de stat, deoarece refuza să participe la cultul oficial. A doua perioadă este marcată de adoptarea cultului creştin ca religie de stat (325) şi împărţirea în două imperii (395). A urmat apoi o exterminare graduală a cultelor păgâne tradiţionale şi a altor culte importate. În interior, comunitatea creştină era fărâmiţată frecvent de lupte şi discuţii cu privire la unele aspecte ale doctrinei, cultului şi organizării. În urma excluderii sau a exodului grupurilor disidente, numite de către Biserică eretice sau schismatice, s-au stabilit comunităţi minoritare. Relaţiile lor cu statul au fost deseori total diferite de cele ale corpului ecleziastic principal. Situaţia s-a modificat în timpul apariţiei statelor germane. Începând din momentul acesta, Biserica de la Roma, cuprinzând majoritatea zdrobitoare a creştinilor din Occident, a trebuit să ţină seama de o întreagă varietate de state. În această perioadă au fost puse fundamentele concepţiei despre un *jus ecclesiasticum*, care, plecând de la sursele creştine pentru a-i da o interpretare catolică şi utilizând metodele jurisprudenţei romane, a reglementat şi definit constituirea *Civitas Christiana*. A treia perioadă, începând din timpul carolingienilor şi până la sfârşitul secolului XIV, a fost aceea a marii lupte între Biserica romană, reprezentând majoritatea creştinătăţii, şi pretenţiile sale din ce în ce mai mari la autoritate. Aceasta a fost forţa seculară cea mai puternică din lumea

occidentală. Cu toate că s-a format un anumit număr de state naţionale, cu care Biserica a avut dispute (Franţa, Anglia, Spania etc.), conflictul dramatic a ajuns la paroxism în lupta dintre papi şi împăraţii romano-germanici. Organizarea marelui corp ecleziastic a făcut noi progrese şi a atins apogeul în elaborarea doctrinei şi a cultului Bisericii medievale. Personalitatea lui Grigore al VII-lea reprezintă efortul gigantic făcut pentru a impune societăţii creştine o ordine şi o unitate, care să cuprindă în interiorul ei Statul şi Biserica, şi pentru a stabili superioritatea autorităţii spirituale faţă de autoritatea seculară. În Biserică a continuat procesul de centralizare, ceea ce a contribuit în mod considerabil la lărgirea jurisdicţiei acestui Pontifex Maximus al său. Cererile laicilor şi ale episcopilor de a participa la luarea deciziilor vitale şi la conducerea Bisericii au fost respinse, chiar dacă nu într-o manieră absolută în ceea ce priveşte ultimul punct. Istoria dramatică a luptei dintre imperiu şi papalitate poate fi împărţită în *trei perioade*. Prima, aceea a dominaţiei puterii imperiale, de la Carol cel Mare la Henric al III-lea, a fost urmată de creşterea graduală a autorităţii şi prestigiului papei şi a atins punctul culminant cu papi precum Alexandru al III-lea şi Inocenţiu al III-lea şi al IV-lea, pentru a sfârşi prin sfidarea fatală lansată în *Unam sanctam* a lui Bonifaciu al VIII-lea (1302) („*Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus… omnio esse de necessitate salutis*"). Acest papă a inaugurat a treia perioadă, marcată prin disoluţia internă a hegemoniei papale, schismă şi naşterea statelor naţionale. Ideologia apărută în perioada de tranziţie spre o nouă eră (timpurile moderne) este caracterizată prin cuvintele „umanism", „conciliarism", „Renaştere" şi „Reformă", tot atâtea mişcări care au avut tendinţa de a frâna pretenţiile şefului Bisericii, atât de elocvent exprimate de către interpreţii clericali ai dreptului canonic. (Biserica era definită de Jacques de Viterbe drept „*katexoche"* a statului.)

Ruptura unităţii spirituale din Occident a fost efectuată prin Reformă şi urmată de stabilirea comunităţilor creştine noi şi independente (ecleziastice şi „libere"), ce pretindeau a reprezenta adevărata Biserică. Această mişcare marchează nu numai o dată în istorie, dar şi o situaţie diferită din punct de vedere tipologic. Occidentul nu a format niciodată o unitate politică completă, dar a fost mai unit decât în oricare altă perioadă în decursul hegemoniei Imperiului Romano-Germanic ; în timpurile moderne a cuprins o serie de state care, unul după altul, s-au bucurat de supremaţie. După Reformă, statele europene au avut de ales între trei posibilităţi : a) să rămână loiale credinţei tradiţionale şi comunităţii religioase stabilite ; b) să îmbrăţişeze şi să stabilească una dintre credinţele reformate ca religie oficială de stat ; sau c) să refuze orice identificare cu vreunul din cultele prezente. Spania, Franţa şi statele italiene au ales prima soluţie ; Saxa, Prusia şi Suedia, a doua ; micul stat Rhode Island, din America, prin declaraţia sa de toleranţă, reprezintă cea de-a treia. Anumite ţări, precum Franţa, Anglia, Olanda şi anumite state germane au trecut prin faze variabile. Câteva naţiuni au avut opinii diferite asupra acestui punct şi s-au separat în unităţi teritoriale şi guvernamentale diferite, cum au fost Germania şi Elveţia. În toate ţările europene, vechiul adagiu „*cujus regio ejus religio*" sau „o lege, o credinţă, un rege" a rămas cuvântul de ordine, iar monarhul a determinat crezul supuşilor săi. La început, problema minorităţilor religioase a devenit o chestiune arzătoare, mai ales când statul adoptase o religie oficială (catolică sau protestantă). Ea a fost rezolvată prin constrângere chiar în perioada Reformei şi imediat după aceea (secolele XVI şi XVII). Începând din această epocă, în Europa au existat cel puţin cinci tipuri de „stat creştin" : ortodox oriental (Rusia), romano-catolic, reformat, anglican şi luteran. O dată cu reintegrarea puterii politice, problema naturii şi a limitelor suveranităţii

monarhului a devenit o chestiune spinoasă, cea a jurisdicţiei în materie seculară şi spirituală trebuia să fie soluţionată, iar relaţiile monarhului cu supuşii săi cereau o nouă definiţie. Pe această temă au avut loc conflicte nu numai între catolici şi protestanţi, ci şi în interiorul protestantismului, între teocratişti şi cezaropapişti de credinţe şi naţionalităţi diferite.

Opoziţia şi revoluţia suscitate de „nonconformiştii" religioşi, ale căror puncte de vedere variau atât din perspective teologice, cât şi sociologice (cap. V), au creat condiţiile apariţiei a două sugestii pentru o nouă soluţionare a problemei religiei-stat. Mai întâi, s-a încercat stabilirea unui stat creştin pe principii radical „reformate". El a fost realizat, de exemplu, în statul „anabaptist" de la Zwickau şi Münster, în statele „puritane" (congregaţionaliste) din Noua Anglie şi, mai târziu, în statul quaker din Pennsylvania. În al doilea rând, s-a insistat asupra separării sferelor Bisericii şi statului : această mişcare a fost favorizată de ideea unui contract din ce în ce mai favorabil, atât în ceea ce priveşte teoria religioasă, cât şi în ceea ce priveşte politica, şi de apariţia unor noi concepte de toleranţă, care şi-au găsit cea mai înaltă expresie în Rhode Island, în experienţa lui Roger William. Atunci când războaiele religioase au încetat, necesitatea de a opera o ajustare politică şi denominaţională şi dezvoltarea noilor mişcări spirituale promovate de umanism, spiritualism şi misticism, cu alte cuvinte problemele puse de „toleranţă" au atras atenţia puterilor politice atât din punct de vedere filosofic, cât şi din punct de vedere teologic. Secolul XVIII a fost martorul punerii în practică a acestor principii de către conducătorii „luminaţi", printr-o educaţie adecvată, făcând abstracţie de obedienţa lor religioasă, şi prin guvernele republicane create de asemenea tendinţe şi mai puţin ataşate unei denominaţii sau alteia. Timpurile moderne au condus aşadar spre situaţia studiată mai sus : creşterea şi întărirea responsabilităţii religioase individuale şi recunoaşterea acestor drepturi chiar şi atunci când statul a ales una sau alta dintre religii. Toate acestea au contribuit în practică la favorizarea micilor grupuri „nonconformiste", fenomen ce poate fi studiat cu uşurinţă în teoriile şi practica religiei din America. Totuşi, indiferent de interpretarea sa, creştinismul trebuia să rămână religia oficială a lumii occidentale, până în clipa în care ea însăşi a fost înfrântă de Revoluţia franceză, şi nu numai instituţiile ce o reprezentau. A trebuit aşteptat secolul XX pentru ca această tradiţie să fie abandonată. Abia acum se poate constata din partea anumitor state trecerea de la o atitudine mai „tolerantă" sau indiferentă faţă de creştinism la o atitudine oficial anticreştină. Este în afara subiectului nostru o analiză a evoluţiei gândirii (ideologiei) ce a pregătit această transformare şi conflictul religios care a însoţit criza socială şi politică din vremurile noastre, precum şi studierea sensului societăţii creştine în lumea modernă.

În concluzie, trebuie să mai adăugăm câteva cuvinte despre relaţiile dintre Biserică şi stat în Statele Unite. În America, spre deosebire de conceptele erastiene sau de anumite concepte catolice exclusive ale Bisericii, toate corpurile religioase sunt privite ca societăţi private, recunoscute de stat ca asociaţii voluntare, care se îngrijesc singure de nevoile lor. Acolo nu există o biserică stabilită. Reglementările principiilor şi practicii referitoare la drepturile şi îndatoririle corpurilor religioase variază în funcţie de fiecare stat în parte. Anumite trăsături ale relaţiilor dintre Biserică şi stat în S.U.A. se datorează evoluţiei istorice, ideilor moştenite de pe Vechiul Continent şi instaurării guvernului federal. Ultimul factor amintit a necesitat în primul rând o reglare generală a statutelor grupurilor religioase în raport cu guvernul federal şi statul. Primul amendament al Constituţiei americane conţine definiţia minimă a unui „stabiliment creştin" ; respingând testele religioase, el a contribuit la dispariţia din

primele Constituţii ale Statelor a discriminării în funcţie de denominaţia religioasă. În al doilea rând, organizarea graduală a corpurilor denomina-ţionale a fost simplificată. Cadrele tradiţionale (mergând până la amintirile de pe Vechiul Continent) şi creşterea continuă a imigraţiei au contracarat acest proces, dar nu au reuşit să-l oprească. Tendinţa spre o unitate naţională şi ecumenică din corpul protestanţilor din S.U.A. vădeşte aceeaşi mişcare dinamică. Dificultăţile oricărei soluţii a problemei religie-stat rezidă mai întâi în necesitatea de a ajusta pretenţiile corpurilor religioase cu privire la reglementarea educaţiei şi conduitei membrilor lor, la pretenţiile societăţii în general şi la normele politice ale guvernului ; ele rezultă, în al doilea rând, din conflictele ce pot izbucni ca urmare a măsurilor obişnuite sau extraordinare luate de către stat, provocând opoziţia grupurilor religioase sau a membrilor acestora (război, legăminte, impozite, simboluri, drapele etc.).

CAPITOLUL VIII

Tipuri de autoritate religioasă

1. Organizarea grupurilor religioase

Studiind sociologia religiei, mai rămâne de rezolvat o problemă. Dacă este posibilă o comuniune pe baza experienţei religioase, în ce constau organizarea şi constituţia grupului religios ? După cum am lăsat să se înţeleagă mai sus, nu există un asentiment general cu privire la posibilitatea şi oportunitatea de a comunica experienţa religioasă. De-a lungul istoriei religiei, s-au făcut auzite în repetate rînduri proteste îndreptate nu numai împotriva cadrelor specifice, stabilite în religiile existente cu privire la credinţă, cult şi organizare, dar şi împotriva oricărei tentative de a obiectiva, de a „materializa" şi deci de a „profana" adevăratul sentiment religios. Raţionaliştii, cu tendinţa de a analiza substanţa religioasă deseori diluată cu care se mulţumesc, spiritualiştii şi misticii, ce evită orice formă de reuniune, şi mulţi şefi individuali şi *homines religiosi* de diferite tipuri au ezitat sau au fost chiar ostili faţă de ideea admiterii oricărei „religii de grup". Totuşi, printre mistici şi eremiţi s-au format unele comunităţi religioase. Se pare, deci, că în om există într-adevăr o tendinţă profund înrădăcinată, de a se alătura altora în adoraţia numenului, pentru a găsi încurajare, forţă şi ajutor moral, tocmai prin faptul că participă la ceva la care participă şi alţii. De-a lungul întregii istorii a umanităţii, credinţa în valoarea unei asemenea comuniuni a fost atât de profundă, încît a creat conceptele şi instituţiile religioase şi sociologice cele mai eficace. Prin intermediul acestor noţiuni, nu numai că s-a produs prima integrare a adoratorilor împinşi de noua experienţă religioasă, dar graţie ei grupul s-a conservat continuu, atunci când reintegrarea părea necesară. *Ecclesia, sa-gha* şi *'umma* sunt trei exemple ale acestor concepţii fundamentale, exemple luate din credinţele creştină, budistă şi mahomedană. Fiecare s-a dovedit a fi un factor de profundă inspiraţie, de sprijin şi o sursă de gândire şi acţiune de-a lungul timpului. Chiar şi cei ce au ezitat sau au refuzat să se conformeze vreuneia dintre formaţiunile istorice cărora conceptul central le-a dat naştere au fost adesea înclinaţi să-şi mărturisească puterea în mod direct, involuntar sau inconştient. Ca ideal, concepţia respectivă i-a invitat să viseze sau să conceapă noi posibilităţi de realizare a sa, iar izolaţii, care găsesc că este imposibil să se unească cu alţii în comuniunea cu sacrul – printre aceştia aflându-se unele mari figuri ale istoriei religioase ale umanităţii –, pot fi priviţi ca nişte „solişti" în cadrul sublimei orchestre a comuniunii în adoraţie.

Dacă există o comuniune înrădăcinată în experienţa religioasă, care îi sunt atunci formele de organizare naturale şi adevărate ? Am trecut anterior în revistă unele dintre cele mai remarcabile tipuri de organizare, cele ale grupurilor „identice", cele specific religioase, şi le-am examinat structura şi spiritul caracteristic de solidaritate.

Am remarcat că toţi, chiar şi cei animaţi de idealuri egalitare, au cunoscut charisma religioasă, de unde rezultă autoritatea religioasă. Autoritatea poate îmbrăca, totuşi, forme diferite. S-a recunoscut, chiar şi în ceea ce priveşte popoarele primitive, că gradul în care sunt dotaţi bărbaţii şi femeile cu *sensus numinis* este variabil. Rezerva nu implică în mod necesar superioritatea intrinsecă, ci înseamnă pur şi simplu că unii posedă calităţi, daruri sau talente ce lipsesc altora. Decurge de aici o diferenţiere a bazelor după care candidatul cu o înclinaţie naturală şi o aptitudine pentru activitatea religioasă se poate dedica unor exerciţii de natură să-i dezvolte potenţialităţile şi să se consacre acestor activităţi fie parţial (de exemplu, pentru un timp), fie în exclusivitate. Există stadii intermediare între tipul general de iniţiere şi educaţie acordate grupurilor de vârstă, formate din oameni tineri sau membrii unor organizaţii specific religioase, şi pregătirea şi riturile specifice, prin care grupurile şi indivizii şi-au asumat sarcini în vederea cărora au fost selectaţi într-un mod mai mult sau mai puţin precis. Anumite clanuri, precum leviţii evrei, magii din Media, clanurile cultuale japoneze, greceşti şi hinduse, asociaţii ca societăţile de mistere şi indivizii organizaţi, fie beneficiari ai unei charisme, fie responsabili în mod oficial ai unui cult în aceste societăţi sau în altele, reprezintă tot atâtea ilustrări ale acestui fapt. Acest gen de specialişti, fie individuali, fie grupaţi, este întâlnit la un mare număr de triburi primitive. Stima manifestată de societatea primitivă faţă de intermediarii profesionişti între oameni şi spirite, care îndeplinesc ceremoniile necesare pentru a le face favorabile, este variabilă. În unele triburi şi grupuri, ei se bucură de un mare prestigiu ; în altele, li se arată mai puţin respect. Nu peste tot întâlnim o specializare de genul acesta şi, cu siguranţă, nu există monopol. Deseori, autoritatea în domeniul experienţei religioase nu depinde de o pregătire specială, nici de exerciţiu, nici de calificarea profesională, însă, parţial, dacă nu în totalitate, depinde de o *charisma* (darul graţiei) individuală. Personalitatea dotată cu ea, temporar sau permanent, este privită ca fiind gura sau, după caz, spiritul prin care poate vorbi zeul sau demonul. Marea problemă a profeţiei din Vechiul Testament este aceea de a face distincţia între „adevăraţii" şi „falşii" profeţi. Şi unii, şi ceilalţi au aceleaşi procedee, se depărtează de conduita normală a lumii şi din cauza aceasta sunt priviţi uneori cu teamă, din respect faţă de zeul ce se exprimă prin gura lor, alteori cu un amestec de milă şi dispreţ pentru fiinţa posedată de spiritul rău. Când autoritatea charismatică dispare din organizarea corpurilor ecleziastice, lipsa de defecte fizice sau mentale poate deveni un criteriu pentru admiterea într-o funcţie cultuală. Profeţia charismatică şi „anomalia" personală coincid adesea. Dostoievski ilustrează magnific stima pe care o au creştinii din Orient faţă de „cei îndrăgostiţi de Dumnezeu".

Totuşi, autoritatea religioasă nu se datorează totdeauna unei constituţii psiho-fiziologice extraordinare. Mari daruri spirituale, intelectuale şi morale pot contribui la respectul şi reverenţa faţă de „omul lui Dumnezeu". Spiritualitatea, şi în particular spiritualitatea creatoare, este o calitate rară, tranziţiile de la un tip de prestigiu religios la altul pot fi uşoare. Predispoziţia de a răspunde imediat inspiraţiilor şi sensibilitatea la influenţa supranaturală nu sunt totuşi dovada unui temperament „anormal". Lui *homo religiosus* i se atribuie cu uşurinţă relaţii şi contacte cu altă lume.

Şefii religioşi pot avea orice situaţie sau profesiune ; totuşi, unele dintre cele din urmă sunt considerate a fi deosebit de propice dezvoltării tendinţelor religioase. Există criterii în funcţie de care se poate determina ce tipuri de personalitate sunt mai îndreptăţite decât altele să pretindă autoritatea religioasă ? Istoria religiei arată că o astfel de autoritate poate veni mai întâi şi în mod exclusiv dintr-un dar fiziologic

particular. Se întâmplă ca un individ să fie „diferit" de ceilalţi numai prin temperamentul său nervos, dar şi să i se atribuie o natură şi daruri particulare, să fie privit cu teamă, deoarece are un mod original de a fi şi de a acţiona. Câteodată, este posibil să nu se bucure de stima celorlalţi şi să fie tratat cu dispreţ sau chiar persecutat. La multe popoare, cei cu deformaţii fizice sunt consideraţi drept semne „sinistre" sau „ de rău augur", impunându-se adesea exterminarea sau expierea : aşa se întâmpla la etrusci, greci şi romani. Este bine cunoscut faptul că nomazii din nord-estul Asiei pretindeau ca toţi „şamanii" să aibă un anumit habitus fiziologic şi un grad ridicat de excitabilitate nervoasă. La fel stau lucrurile şi în numeroase grupuri de africani, indieni din America şi indonezieni. Personajele dotate cu asemenea dispoziţii se bucură de un deosebit respect. Tradiţia şi obiceiurile codifică metodele destinate cultivării acestor daruri şi producerii efectelor speciale în stări anormale de conştiinţă, în extaz sau sub efectul unor farmece. Dat fiind că experienţa interioară neobişnuită este într-adevăr rezultatul unei stări de spirit extraordinare, indivizii care beneficiază de ea sunt înconjuraţi de o mare veneraţie. Totuşi, la nivele mai elevate ale culturii, se procedează la o diferenţiere mai minuţioasă. Nu toate stările neobişnuite sau anormale ale corpului şi spiritului trec drept „sacre". Prin contactele cu invizibilul, individul poate deveni „organ" sau „gură" a divinului. El poate pretinde să treacă drept mesager sau mediator între lumea vizibilă şi cea invizibilă şi poate ajunge cu uşurinţă să capete o autoritate, datorită căreia să exercite o influenţă extraordinară. Deseori, pretenţiile sale trebuie să fie legitimate, justificându-le şi coroborându-le cu fapte sau acte miraculoase. Acest tip de spiritualitate antrenează în mod progresiv unele *corolare sociologice* caracteristice : se formează un grup de discipoli mai mult sau mai puţin tranzitoriu, ei fiind atraşi şi integraţi de charisma şefului. În afară de darurile spirituale, există şi alte calităţi care îi întăresc adesea prestigiul : experienţa, ascuţimea spiritului, inventivitatea, cunoaşterea şi înţelepciunea. Mai ales în societăţile mai puţin complexe, şeful religios este considerat ca având aceste calităţi şi oricine face dovada că le are este sigur că dobândeşte un ascendent extraordinar. La primitivi sau alte popoare, o memorie excepţională, rezultatul unei exersări active a unui dar natural, îi rezervă posesorului ei un rol important în activităţile religioase. Păstrătorul tradiţiei sacre impune poporului său cel mai înalt respect. Abilitatea şi aptitudinile în tot felul de domenii conving grupul de superioritatea lui *homo religiosus*. S-a remarcat frecvent că preoţii se disting de restul poporului prin cunoaşterea mai mult sau mai puţin profundă a anumitor fenomene naturale, ceea ce le permite să câştige încrederea poporului în puterea lor. Ei au studiat utilizarea unor remedii, proprietăţile unor ierburi şi ale altor plante, schimbările timpului şi obiceiurile animalelor, iar această cunoaştere aduce un ajutor concret menţinerii autorităţii lor (negri, hotentoţi, dayaci, tahitieni, araucani, eschimoşi). A clasifica genurile speciale de abilitate sau reuşită din care poate deriva autoritatea ar constitui o întreprindere foarte vastă. O atenţie specială merită practicile ascetice. Max Weber utilizează frecvent termenul de „virtuoşi" pentru a-i califica pe cei ce li se consacră. India rămâne exemplul clasic de ţară, deşi nu singurul, unde aceste practici s-au bucurat totdeauna şi se bucură şi azi de cea mai înaltă consideraţie. Aceeaşi situaţie o întîlnim în Marile Câmpii din America de Nord, în Mexic, Asia de nord-est şi Africa. O altă sursă de autoritate o reprezintă faptele ce ar putea fi clasificate printre cele „magice". S-a observat, pe bună dreptate, că este dificil de stabilit o delimitare strictă între religie şi magie. Actele în sine pot să nu se deosebească în religie şi magie ; însă ceea ce diferă în ambele sunt atitudinea şi scopul. Nici istoricul, nici sociologul nu sunt

capabili să decidă într-un caz dat dacă acţionează „magicianul" sau „omul lui Dumnezeu". Aceasta ar implica o judecată religioasă (teologică), iar reacţia psihologică de teamă din partea asistenţilor nu este suficientă pentru a stabili o distincţie în cazul de faţă.

Ceea ce explică onorurile şi veneraţia cu care este înconjurat omul sfânt se rezumă la ceea ce este el, ceea ce face şi ceea ce ştie. În cazuri extreme, este privit ca fiind divin şi constituie obiect de adoraţie ; dar aici ne vom ocupa numai de tipurile de autoritate religioasă diferite de divinitatea însăşi, adică de subiecte, şi nu de obiecte ale religiei. Deseori se întâmplă ca persoana lor, ceea ce le aparţine şi ceea ce ating ei să fie izolate (tabu) : hrană, îmbrăcăminte, instrumente şi ustensile personale. Regăsim astfel la ei dubla natură a „sacrului" : atracţia şi stranietatea. În anumite culturi foarte ritualiste, fenomenul a dat naştere unei întregi cazuistici minuţioase, cum se întâmplă în iudaism, parsism, budismul Mah^{3}y^{3}na, hinduism, greco-catolicism, romano-catolicism şi anglicanism. Unele funcţii speciale, şi numai ele, trebuie îndeplinite în mod exclusiv de către cei care, prin natura sau atribuţiile lor, sunt capabili să le îndeplinească. Ei au puterea de a servi ca intermediari sau mijlocitori în apropierea divinităţii, de a administra dreptatea, de a conduce sau de a sfătui prinţii, de a preda şi educa, în fine, de a îndeplini rituri de adoraţie. Ei pot acţiona aşa cu sau fără „mandat", pentru un timp sau pentru totdeauna, cu sau fără control. Istoria religiilor ne oferă numeroase exemple. Mai departe vom schiţa o tipologie a autorităţii religioase. Însă, aici, se cuvine să remarcăm că profeţii, clarvăzătorii, preoţii, reformatorii şi sfinţii se întâlnesc atât în civilizaţiile primitive, cât şi în cele mai evoluate. Uneori, personajul intră cu uşurinţă într-o categorie anume, dar uneori sfidează orice clasificare. În jurul „omului sfânt" pluteşte ceva misterios, iar expediente precum machiajul, deghizarea, manierele şi gesturile stranii servesc vrăjitorului şi vindecătorului primitivi la creşterea impresiei de teroare şi groază provocată de înfăţişarea lor. Caracterul misterios autentic este superb ilustrat în Vechiul Testament prin povestea lui Ilie şi a altor vechi „profeţi", care au exercitat asupra compatrioţilor lor o autoritate fără egal.

2. Charismă şi autoritate

Max Weber a introdus în limbajul sociologic termenul fericit de „charismă", pentru a desemna puterea specifică de a postula şi exercita autoritatea asupra celorlalţi. Există tipuri diferite de charisme şi personaje charismatice, dar aspectul fundamental se găseşte în tipul lor religios. Termenul vine din greacă, din Noul Testament (charisma, „darul graţiei"), dar fenomenul este cunoscut în întreaga lume. Primitivii vorbeau despre *mana*, ce face trimitere la acelaşi lucru. Persanul *hvarnah*, „glorie", de care este pătruns şeful religios şi politic, este un alt exemplu. Triburile germanice gratifică anumite clanuri sau familii cu un calificativ colectiv asemănător. Sub influenţa aceluiaşi concept, în Evul Mediu timpuriu, se proceda la alegerea împăratului, care nu era nici o alegere liberă, nici un drept pur ereditar. Împrumutând termenul limbajului sociologic, Weber a stabilit în plus o distincţie între charisma personală, datorată titlurilor *personale*, şi charisma *funcţiei*. Această distincţie are importanţa ei. Charisma personală este probabil cea originară, dar charisma funcţiei a câştigat o importanţă enormă în istoria grupurilor religioase. Fără nici o îndoială, în charisma personală există ceva inanalizabil şi irezistibil ; dimpotrivă, charisma

funcţiei se pare că este mai puţin eficientă. Aceasta din urmă pare mai uşor de definit decât tipul personal, care rămâne vag, deseori imposibil de delimitat, dar este mai restrâns, mai superficial şi cunoaşte mai puţină întindere. Între cele două tipuri mai există încă o diferenţă importantă. Charisma cu caracter personal face apel mai mult la emoţie ; charisma funcţiei este mai „raţională". În vreme ce prima solicită o supunere totală şi chiar renunţarea la propriile vederi, a doua presupune de obicei o supunere limitată şi „măsurată". Diferenţa este totuşi mai mult practică decât teoretică. Pentru a dovedi cele de mai sus, este suficient să comparăm fidelitatea mărturisită faţă de profet şi maestru cu fidelitatea mărturisită faţă de preot şi catiheţi. Altfel spus, între cele două tipuri de loialitate se poate stabili o distincţie calitativă şi cantitativă, chiar şi în limitele unei analize pur sociologice. Această analiză ar fi totodată util completată printr-o examinare a fenomenului ce porneşte dintr-un alt punct de vedere. Pretenţia subiectivă pe care se bazează autoritatea îşi găseşte expresia în conştiinţa faptului că „omul sfânt" are o valoare proprie şi o vocaţie proprie. Pretenţia este stabilită în general de teologi şi nu intră în sarcina sociologului stabilirea „adevărului" ei autentic. Autoritatea unui şef religios nu este neapărat identică cu pretenţiile sale, deoarece se poate ca el să aibă mai multă sau mai puţină decât ar merita. Un vrăjitor primitiv poate pretinde că este încarnarea unui spirit şi să nu fie recunoscut ca atare. La început, Mahomed a fost alungat din Mecca, atunci când a cerut să fie respectat ca mesager al lui Dumnezeu. În schimb, Noul Testament ne relatează că Isus a refuzat să mărturisească faptul că era Mesia, pe când se afla în Galileea (*Messiasgeheimnis*), cu toate că mulţimile îi recunoşteau această autoritate şi se alăturau cauzei sale. Prestigiul unui şef religios poate chiar să provoace modificări în pretenţiile lui şi în interpretarea pe care şi-o dă singur. Putem risca următorul paradox, anume că, din punct de vedere sociologic, în cazul acesta efectul produce cauza. Găsim numeroase exemple de *homines religiosi* în secte din întreaga lume. Acesta este subiectul dramei lui Bjørnson, *Beyond Human Power*, în care eroul este obligat să se angajeze să facă un miracol, pentru a-i satisface pe cei ce îi admiră puterea de vindecător.

Cauzele care au dat naştere charismei funcţiei au fost în parte deja studiate. Dintr-un punct de vedere negativ, ea este pregătită de sfârşitul erei „pneumatice" şi de retragerea inspiraţiei. Diviziunea şi diferenţierea funcţiilor lucrează în acelaşi sens. Rezultă de aici nişte tipuri de autoritate religioasă *oficială*. În corpurile ecleziastice foarte organizate, găsim o ierarhie minuţioasă, ce cuprinde o întreagă schemă complicată de obligaţii, funcţii şi onoruri, cu toate diferenţierile corespunzătoare rangului, privilegiilor şi distincţiilor. Biserica romano-catolică şi bisericile ortodoxe şi orientale ; într-o mai mică măsură metodismul episcopalian şi secte precum irvingiţii şi Sfinţii Apostoli ai Ultimelor Zile, iudaismul, budismul Mah³y³na, zoroastrismul şi hinduismul ; vechii romani, etruscii şi celţii ; religiile maya, mexicană şi peruviană, ca şi Babilonul, Egiptul, China şi Japonia (Shint½), toate acestea oferă numeroase exemple. Acolo unde prevalează idealul egalitar, sunt recunoscute anumite charisme ale funcţiei (bătrâni, catiheţi, pastori, miniştri, conducători, păstori, timonieri) care pot reprezenta singurul (şi singurul aprobat) dintre ordinele funcţiilor religioase oficiale sau o ierarhie simplificată. Criteriul distincţiei între cele trei tipuri fundamentale de charismă a funcţiei este indicat prin termenii de „preot", „ministru" şi „orator". Fiecare dintre cei trei termeni desemnează o concepţie diferită despre caracterul, natura şi funcţia personajului în activitate. Preotul este consacrat, ministrul este ales, iar oratorul este chemat sau se desemnează singur. În ultimul caz, există o trecere de la autoritatea oficială la autoritatea charismatică. În fine, în al treilea rând,

rareori se întâmplă să găsim stadiul extrem al organizaţiei egalitare şi, dacă uneori mai există, aceasta nu se întâmplă decât pentru puţin timp : este cazul în care nu se recunoaşte nici o charismă a funcţiei, de orice fel ar fi ea, iar diferitele funcţii ale comunităţii religioase sunt asigurate alternativ de către membrii săi, fără a se tolera nici un prestigiu, nici o autoritate din partea lor.

Cei care se bucură de un ascendent religios sunt priviţi ca trăind într-o intimitate deosebit de strânsă cu divinitatea ; de asemenea, tot ce are legătură cu această experienţă devine primordial, şi tot ce se raportează la ea numai indirect trece în planul secund al vieţii lui *homo religiosus*. Se insistă mult asupra pregătirii şi conservării dispoziţiilor necesare comuniunii cu divinitatea şi asupra tuturor mijloacelor de a o favoriza : exerciţii spirituale, examenul de conştiinţă, adoraţia, rugăciunea şi meditaţia. Entuziasmul este extazul cu caracter excepţional, pregătind cea mai intimă comuniune cu divinitatea sau rezultând din aceasta, iar cultul este garanţia acestui schimb permanent. Din momentul în care se consideră ca fiind posibil şi de dorit ca şi celălalt să participe la o asemenea experienţă decisivă, tot ceea ce conduce spre acest scop devine esenţial : predicarea, învăţătura, misiunile, propaganda şi educaţia. Mesajul central trebuie anunţat, explicat şi studiat ; este necesar ca incidenţele practice şi intelectuale să fie conturate, interpretate şi apărate. „Lumea” trebuie să se confrunte cu spiritul născut din noua experienţă.

În plus, este nevoie ca binecuvântările ce decurg din comuniunea cu divinul să fie comunicate şi distribuite. O altă activitate a lui *homo religiosus* constă în îngrijirea bolnavilor, a săracilor şi a dezmoşteniţilor. Graţie comuniunii cu divinitatea, omul sfânt este considerat adesea ca fiind dotat cu puterea fericită de a interveni în folosul compatrioţilor săi. Omul care rosteşte voinţa zeilor este de asemenea însărcinat să aducă la cunoştinţa zeilor sentimentele şi gândurile fidelilor. I se cere să expună în faţa zeilor nevoile, dorinţele şi necazurile colectivităţii şi ale indivizilor. Ceea ce se aşteaptă cel mai mult de la el este alungarea ciumei şi a războiului, nimicirea inamicului ; trebuie să obţină fertilitatea pământului, fecunditatea turmelor şi a familiei şi prosperitatea. Cu cât pretenţiile sunt mai nesăbuite, cu atât riscul asumat este mai mare, dar şi prestigiul creşte atunci când mediatorul reuşeşte. La nivelele mai puţin evoluate ale culturii, criteriul de autenticitate a puterii spirituale este în general „succesul”. După cum de la prinţ se aşteaptă victoria, şi atunci când nu o obţine este eliminat (Frazer a adunat documente interesante despre acest subiect), în mod asemănător magicianul şi vrăjitorul din societatea primitivă nu sunt temuţi şi respectaţi decât atât timp cât sunt ascultaţi de spirite. Saul a încetat să mai reuşească în acţiunile sale pentru că „spiritul Domnului îl părăsise”. Cu alte cuvinte, charisma lui individuală se epuizase. Uneori se întâmpla ca, în ciuda vremurilor şi a evenimentelor „nefericite”, charisma funcţiei să reziste, dar aceasta nu este o regulă generală. La fel ca atâţia şefi africani, oceanieni şi americani, împăraţii chinezi, care se bucurau de o autoritate „semireligioasă”, erau consideraţi responsabili în mod personal şi erau pedepsiţi atunci când nu reuşeau în intervenţiile lor pe lângă zei.

Viaţa şi situaţia socială ale unei autorităţi religioase individuale pot fi foarte diferite de cele ale oamenilor obişnuiţi. A putea să comunici cu zeii este un motiv suficient pentru a fi temut, venerat şi onorat, pentru a fi marginalizat şi supus unor cutume şi reglementări speciale. Aceste prerogative pot antrena scutirea de obligaţiile sociale la care sunt supuşi ceilalţi. Dar pot atrage după ele şi obligaţii mai severe. În evoluţia autorităţii charismatice a funcţiei, apare problema „remuneraţiei”. Atât timp cât activitatea omului sfânt rămâne în întregime „gratuită” şi constă numai în

revărsarea darurilor charismatice prin predicare, vindecări şi instruire, el poate fi „recompensat" prin „cadouri" de diferite tipuri: hrană, îmbrăcăminte, adăpost, proprietate inalienabilă şi alte valori mai mult sau mai puţin importante. Deseori se întâmplă ca aceste cadouri să fie refuzate şi transmise altora. Se ştie că, în conformitate cu gândirea budistă şi cea hindusă, în general, este onorat cel ce oferă, nu beneficiarul. Ca regulă generală, o instituţie sau o autoritate oficială este recompensată prin impozite, taxe, venituri sau dări regulate, dar şi prin daruri excepţionale, cum sunt ofrandele şi cadourile din partea organizaţiei de care se ocupă.

Cunoscând influenţa enormă a autorităţii religioase nu numai asupra vieţii religioase, dar şi asupra vieţii politice, culturale şi economice istoricul religiei, va aproba orice încercare de analiză metodică de natură să permită clasificarea tipurilor de charismă religioasă, deoarece toate cele afirmate aici sunt insuficiente. Max Weber s-a numărat încă o dată printre pionierii acestor cercetări, atunci când a descris anumite forme a ceea ce el numeşte „hierocraţie". Având în vedere că, de atunci, studiile comparative ne-au oferit o documentaţie şi mai bogată, de acum înainte putem clasifica cu atât mai multă convingere tipurile de autoritate religioasă după distincţia fundamentală între charisma individuală şi charisma funcţiei, principiu ce facilitează diferenţierea ascendentului religios, chiar şi în numeroasele cazuri în care, în realitate, întâlnim o combinaţie a ambelor elemente.

Cum nu ne ocupăm aici decât de efectele sociologice ale autorităţii religioase, mai departe nu vom studia implicaţiile teologice ale unor noţiuni precum cele de fondator de religie, profet, reformator şi clarvăzător. În mod necesar, lucrarea noastră trebuie să se limiteze la aspectul lor sociologic.

3. Fondatorul de religie

Dacă începem prin a examina persoana marilor fondatori de religie, tipurile de autoritate religioasă cele mai importante, ne vom da seama imediat cât de dificil este de tras concluzii generale cu privire la efectul social al activităţii lor. Într-o ultimă analiză, nu se pot face comparaţii între Isus Christos, Buddha, Jina, Mahomed, Zoroastru, Mani, Confucius şi Lao Zi. Fiecare dintre aceste nume sacre reprezintă o experienţă unică şi a devenit un simbol non-interschimbabil al credinţei şi speranţei oamenilor. Mai presus de orice calcule sau comparaţii şi împotriva lor, este important să insistăm asupra acestei constatări fundamentale. Pe de altă parte, am văzut că în biografiile marilor fondatori se impun unele paralele sau există analogii sesizabile. Or, nu putem da seamă în totalitate de aceste asemănări, semnalând numai evoluţia paralelă a „stilului" literar al tradiţiilor respective („motivele") marcând doar modul în care este exprimat conţinutul doctrinei lor. Studiul teologic poate urmări planuri analoage chiar şi atunci când experienţele de bază sunt diferite. În realitate, vieţile marilor personalităţi amintite prezintă paralele surprinzătoare în diviziunile şi etapele lor, precum şi în activitatea, în principalele evenimente şi în momentele lor decisive. Găsim analogii şi în relaţiile acestor şefi cu anturajul lor, în tipurile de oameni întâlniţi printre adepţii lor. Puterea integrantă prezentă în personalitatea şi mesajul fondatorilor oferă unul dintre cele mai seducătoare subiecte pentru studiul sociologiei comparate.

Care pot fi trăsăturile distinctive ale „fondatorului"? Este semnificativ de constatat că acest termen nu desemnează o calitate sau o activitate intrinsecă a personalităţii,

ci se referă la efectul exercitat de charismă în planul istoric şi social. Se ştie că nici unul dintre marii fondatori nu a pretins că „a fondat o religie”. În felul său propriu, fiecare a avut drept preocupare profundă doar aceea de a duce până la capăt o experienţă ce s-a dovedit a fi decisivă în viaţa sa, determinându-i atitudinea faţă de Dumnezeu, lume şi oameni. Din punct de vedere psihologic şi istoric, Isus parcurgând Galileea era un doctor revoluţionar, un reformator şi un profet. Mulţi dintre contemporanii săi l-au privit ca pe un magician. Văzut sub aspect sociologic, a fost şeful unei şcoli şi conducătorul unui grup religios, nu mai mult decât mulţi alţii înaintea lui şi după el. O astfel de descriere însă nu dă seama în întregime, chiar şi din punct de vedere sociologic, de importanţa sa, atunci când se face abstracţie de evenimente care, după moartea lui, au determinat o parte considerabilă a umanităţii să intre în comuniune cu el. În realitate, Isus din Nazaret sau, pentru a vorbi ca teologii, Christosul, chiar şi din punct de vedere sociologic este mai mult decât un învăţat, un profet sau un reformator : el a fondat creştinismul. Pentru teolog, numărul adepţilor săi nu are nici o importanţă, dar, dintr-o perspectivă sociologică, este semnificativ faptul că Isus, Buddha, Mahomed şi Zoroastru au devenit fondatori ai unor mari corpuri religioase, graţie influenţei pe care au avut-o asupra adepţilor lor prin personalitatea şi acţiunea lor. Istoricul este interesat de transformările produse în lume de autoritatea marilor personalităţi religioase ; dar sociologul nu îşi îndreaptă atenţia decât asupra efectelor directe sau indirecte produse de apariţia sa în organizarea şi stratificarea societăţii.

În acelaşi timp, nu trebuie să ne mărginim la a utiliza criteriul cantitativ atunci când dorim să distingem marii fondatori de alte personalităţi religioase de prim plan (reformatori, profeţi, doctori etc.). În joc intră un alt factor, care nu are numai o importanţă teologică, dar şi una sociologică. În realitate, toţi fondatorii au devenit ei înşişi obiectul unei veneraţii religioase. Cultul fondatorului îl întâlnim în creştinism, budism, jainism, mahomedanism, zoroastrism, confucianism, maniheism şi taoism ; la fel este şi în cazul fondatorilor unor religii de mai mică importanţă precum sikhismul, ahmadiya, babismul, vedantismul, dar nu şi în cazul unor reformatori ca Moise, Luther şi Tsong-kha-pa ; nici în cazul unor profeţi cum sunt Amos, Isaia şi Ezechiel ; nici în cazul şefilor unor şcoli precum Valentin, Basilide, Marcion, Śaòkara, R³m³nuja, N³g³rjuna şi Shinran, indiferent de gradul de veneraţie cu care au fost înconjuraţi ; nu au devenit obiect de cult nici şefi asemenea lui Brigham Young şi Mary Baker Eddy. În ciuda marelui respect ce le-a fost arătat, poate cu excepţia zaddikim-ilor hassidieni, în Israel nici unul dintre oamenii lui Dumnezeu nu a devenit obiect de cult. Lumea greco-romană prezintă o situaţie diferită. Adorarea eroului, lucru necunoscut în Israel, a caracterizat lumea elenistică şi a evoluat în sensul venerării lui *theios*, a profetului şi filosofului, regelui şi clarvăzătorului, tot atâtea tipuri cu o mare *influenţă* asupra hagiografiei creştine. Istoria veche a religiilor fondate prezintă o varietate interesantă de opinii cu privire la natura şi importanţa personalităţii fondatorului. Este evident faptul că au existat profunde divergenţe de opinie în controversele hristologice din secolele IV, V şi VI, în discuţiile islamice despre Profet, în ciorovăiala dintre hinayanişti şi mahayanişti cu privire la Buddha. Disputele au avut repercusiuni sociale. Mari doctori şi teologi au grupat discipolii în jurul celor uniţi prin ataşamentul faţă de persoana fondatorului şi prin adeziunea la mesajul acestuia şi la interpretarea dată de învăţaţi. „Mesajul” fondatorului are drept eficacitate esenţială stabilirea unui ideal religios şi a unei scări de valori decurgând din experienţa sa fundamentală. Indiferent de efectul produs de charisma persoanei, experienţa creează un centru obiectiv de cristalizare pentru o întreagă varietate de fapte sociale.

Am făcut deja aluzie la numeroasele diferenţe remarcate între fondatori, fie ele de ordin personal sau social. Mahomed şi Zoroastru au fost desemnaţi adesea cu numele de „profeţi" ; Mani, Confucius şi Lao Zi sunt numiţi „doctori", „filosofi", „înţelepţi" şi reformatori. Este dificil de pus la îndoială faptul că Mahomed se apropie mai mult de profeţii din Vechiul Testament decât oricare alt reformator şi că fondatorii islamului şi zoroastrismului au trăsături comune, pe care le întâlnim parţial şi la părintele maniheismului. Cei doi mari doctori ai Extremului Orient pot fi puşi în opoziţie cu toţi ceilalţi, iar între Mani, Zoroastru şi Confucius există analogii, aşa cum există şi între Buddha, Jina şi Lao Zi. Este dificil să eliminăm consideraţiile psihologice, rasiale, istorice şi culturale, atunci când dorim să facem analiza sociologică a fondatorului de religie, deşi aceşti factori sunt cei mai importanţi atunci când se pune problema clasificării altor tipuri de autoritate religioasă.

Analiza diferitelor activităţi ale fondatorilor ne conduce în aproape toate cazurile la constatarea că ei au predicat şi învăţat pe ceilalţi. Preocupările primare ale oricărui fondator au fost acelea de a transmite semenului mesajul salvării şi al perfecţionării şi de a-l aduce în situaţia de a accepta adevărul care i-a fost relevat în cursul experienţei fundamentale. Această activitate poate fi însoţită de fapte miraculoase, ca vindecările, împărţirea hranei, metamorfozele etc. Pe aceste fapte se bazează tradiţia şi literatura hagiografică spre a câştiga în întindere. Actele respective au fost privite ca tot atâtea exemple care pun în valoare charisma personală specifică acreditând omul lui Dumnezeu fără riscul unei erori sau confuzii posibile.

A avea conştiinţa unei misiuni înseamnă pentru omul lui Dumnezeu a recunoaşte că a fost ales în urma „chemării" sale. Ceea ce caracterizează această misiune este intima legătură a mesajului cu personalitatea celui care îl proclamă şi puterea permanentă cu care este înzestrat. Ideea de misiune implică şi conştiinţa faptului de a fi mandatat pentru această misiune. Nici Buddha şi Jina nu au putut atinge numai prin ei înşişi cea mai înaltă treaptă a iluminării. Isus avea conştiinţa faptului de a fi fost trimis de către Tatăl, Mahomed că era mesagerul lui Allah, Zoroastru cel al lui Ahura Mazda, iar Lao-Zi era purtătorul de cuvânt al lui Tao. Dacă, din punct de vedere psihologic, aceste personalităţi aveau temperamente şi caractere diferite, ele aveau totodată şi o calitate comună, „grandoarea". În plus, comportamentul lor era caracterizat prin echilibru, negăsind în el nici o urmă de extremism sau exces. Nici măcar Mahomed nu face excepţie, cu toate că a fost înclinat mai mult decât ceilalţi către un radicalism emoţional. Caracterul şi atitudinea sa au devenit în ochii discipolilor rezumatul perfecţiunii. Fondatorul islamului merită un titlu particular. Pe când ceilalţi mari fondatori şi-au consacrat viaţa proclamării mesajului lor religios, Mahomed, mai mult decât Mani şi Zoroastru, s-a dedicat stabilirii unei ordini politice şi sociale practice în teritoriul şi în cadrul poporului căruia îi era şef. Din acest punct de vedere, el seamănă cu mari şefi religioşi, dar de o altă factură : Calvin, Cromwell şi Brigham Young.

4. Reformatorul

În epocile ameninţate de decadenţă şi dezintegrare, în grupurile religioase apar şefi dificil de clasat în cadrele istorice tradiţionale. Nu i-am putea plasa pe acelaşi nivel cu fondatorii ; aptitudinile lor creatoare în materie religioasă nu pot fi comparate cu puterea autorului unei mari credinţe. Dacă, în ceea ce priveşte forţa, ei se aseamănă

oarecum fondatorilor, probabil tocmai prin darul lor de a magnetiza mulţimile, prin personalitatea, energia şi perseverenţa lor, în schimb nu se pot compara efectele sociale ale acţiunilor lor cu activitatea care dă naştere marilor credinţe. Mai mult, explicaţia dată de ei asupra lor înşişi şi asupra rolului recunoscut de către discipoli diferă de cele ale fondatorilor. Unii şefi au un caracter „profetic” foarte accentuat, acesta fiind motivul pentru care au fost numiţi „profeţi”, chiar dacă am putea pune la îndoială justeţea acestui apelativ. Reformatorii nu sunt profeţi nici în sensul psihologic, nici în sensul sociologic şi nici în cel teologic al cuvântului.

Reformatorii nu au cu toţii aceeaşi charismă specifică. La unii dintre ei se constată darul clarviziunii sau al extazului, la alţii calităţi preeminente ale spiritului sau inimii, un talent organizatoric excepţional sau o asceză viguroasă, tot atâtea daruri puse în serviciul unei experienţe religioase fundamentale şi caracteristice. Remarcăm o diferenţă netă între profunzimea şi bogăţia acestei experienţe, când se pune problema efortului, a aptitudinii misionare şi a atracţiei create în jurul diferiţilor reformatori. Nu au cu toţii aceeaşi forţă creatoare, aceeaşi amploare a viziunii, acelaşi ascendent şi aceeaşi putere de convingere. Unii dintre ei sunt mari maeştri în pietate şi devoţiune ; alţii sunt excelenţi ghizi intelectuali sau morali ; alţii exercită o putere magnetică asupra semenilor lor din societatea pe care o organizează. Pentru a da exemple din cele trei tipuri de reformatori, este suficient să îi cităm pe Moise, Ezdra şi Şabbatai Ţvi, falsul mesia din secolul XVII, din iudaism ; Francisc, Dominic şi Ignaţiu de Loyola, din creştinismul occidental ; Vasile, Ioan Damaschinul şi Serafim din Sarov, sfântul Rusiei moderne, pentru greco-catolicism ; Luther, Zwingli, Calvin sau Fox, Penn şi Wesley, în protestantism. Unele dintre aceste personaje influente au trăit retrase şi separate de lume, iradiind, pentru a spune aşa, un curent ce a antrenat schimbări şi transformări în comunitatea religioasă a epocii lor. Alţii au fost centrul netulburat al unui grup intim de discipoli şi nu au fost cunoscuţi deloc în afara limitelor sale. Alţii, în schimb, au căutat şi au realizat contactul cu grupuri sau chiar mase mai vaste, în care s-a putut constata influenţa lor imediată. Nu ar fi prea greu de multiplicat exemplele. În primul grup ar putea intra Eckhart, Ruusbroec, Jacob Böhme, mari erudiţi precum Colet, Erasmus, Thomas Cartwright, Pusey şi anumiţi reformatori la care se referă capitolul V al acestei lucrări ; al doilea grup ar cuprinde şefi religioşi cum sunt Gerhard Groote, Lodensteyn şi Schwenckfeld ; al treilea tip este reprezentat prin Jan Hus, John Wycliffe şi John Wesley. Oricât de diferite ar fi personalităţile lor, ei au cu toţii aceeaşi experienţă religioasă profundă şi originală şi darul de a o comunica altora în mod direct sau indirect, deci, sociologic, de a deveni centre importante ale vieţii şi activităţii religioase. În plus, putem distinge printre reformatori persoane care au talentul de a inaugura şi organiza, cum este cazul lui George Fox şi William Penn, P.J. Spener şi von Zinzendorf, John Wesley şi Francis Asbury, Joseph Smith şi Brigham Young. Există iniţiatori precum Luther şi creatori de sistem precum Melanchton sau Lelio şi Fausto Sozzini, sau precum Kab°r şi N³nak în India. Mai putem alcătui un grup secundar de reformatori ca şi Knox în Scoţia, Olaus Petri în Suedia şi Agricola în Finlanda. La unii dintre ei, domină caracterul profetic : Montan în perioada iniţială a creştinismului, Gioacchino da Fiore în Evul Mediu şi Joseph Smith în timpurile moderne. În ceea ce priveşte metodele şi mijloacele alese de reformatori pentru a-şi realiza idealurile, există unele diferenţe. Unii preferă să lucreze prin critica teologică, oricât de diferită ar fi atitudinea lor, cum sunt Castellio şi Erasmus, Newman şi Kirkegaard. Rezultatul social imediat la care au

ajuns poate avea puţină importanţă, dar efectul indirect nu este mai puţin considerabil. Invers, anumiţi reformatori revoluţionari, ca Melchior Hofmann, Thomas Münzer sau Gerard Winstanley, şi-au exercitat atracţia în numeroase medii, dar aceasta a fost lipsită de viitor. Întâlnim de asemenea mari diferenţe de caracter între reformatori care au avut o importanţă socială egală. O putem constata punând în opoziţie personalităţi ca Menno Simons, Robert Browne şi David Joris, din epoca marii Reforme, sau Philippe Neri, Ignaţiu de Loyola şi Pierre de Bérulle, din secolul următor. În această privinţă, utilizând distincţiile referitoare la caracter şi temperament, ce ţin de specialitatea sa, psihologul va putea fi de folos sociologului.

După cum am văzut, anumiţi reformatori au fost genii ale devoţiunii ; unii, mari erudiţi şi gânditori profunzi ; alţii, conducători puternici ai fervorii şi emoţiei religioase ; alţii au fost mari doctori şi mari predicatori. Toate aceste elemente le găsim, izolate sau combinate, la alte tipuri de personalităţi religioase excepţionale. Din punct de vedere cantitativ, reformatorul este caracterizat prin întinderea şi gradul activităţii sale ; calitativ, el este caracterizat prin puterea de a crea şi de a construi, care va fi totuşi mereu inferioară celei a fondatorului. În interiorul şi în afara creştinismului, istoria religiei ne informează despre opera unui mare număr de teologi, de doctori, interpreţi şi şefi de prim plan ai vieţii religioase. Mai puţin original decât fondatorul, dar mai original decât autorităţile studiate mai sus, reformatorul, în toate religiile, personifică o epocă în viaţa şi activitatea grupului său şi deci un tip de charismă religioasă de o mare importanţă socială. Istoricul Bisericii şi al religiei este interesat în special de contextul istoric în care trebuie plasate viaţa şi opera acestor personaje, precum şi de conţinutul mesajului lor ; sociologului îi rămâne însă posibilitatea de a-l ajuta prin studierea şi compararea tipurilor sociale de activitate reformatoare şi de a-i comunica rezultatele care decurg din acestea pentru viaţa grupului.

5. Profetul

Se pune următoarea problemă : termenul de „profet” nu ar trebui rezervat definirii unui grup de personaje limitat din punct de vedere geografic, etnic şi istoric sau, cu alte cuvinte, nu ar trebui rezervat celui mai cunoscut grup dintre toate, anume celui al profeţilor „scrişi”, din Vechiul Testament ? Definiţia aceasta ar avea avantajul de a circumscrie obiectul într-un mod relativ clar, dar studiile efectuate în ultimii ani cu privire la profeţii din Vechiul Testament au arătat că „profeţia scrisă”, care a început în Israel în secolul VIII î.Chr., era departe de a fi o noutate completă. Dacă, într-adevăr, conţinutul este nou, s-a spus pe bună dreptate că forma nu este nouă. Această formă avea o istorie îndelungată chiar în religia Vechiului Testament. Balaam, Micaiah ben Imlah, Natan, Ilie, Elisei şi alţii sunt priviţi ca fiind „predecesorii profeţilor ulteriori”, ale căror scrieri au ajuns până la noi. Mai mult, studii psihologice au arătat asemănarea, pentru a nu spune afinitatea, dintre profeţia ebraică şi a altor civilizaţii semitice precum, mai ales, cea arabă, dar şi cea feniciană sau canaaneană. Anumite grupuri sacerdotale egiptene purtau de asemenea titlul de „profeţi”. Termenul nu este semitic, ci grec. Un studiu cu privire la utilizarea acestui cuvânt în lumea elenistică, realizat cu meticulozitate de Erich Fascher, s-a dovedit a avea o mare importanţă pentru înţelegerea analogiilor sau a diferenţelor existente între „profeţia” din Israel şi cea din Grecia. Între timp, etnologii s-au obişnuit să vorbească despre

„profeţii primitive”, referindu-se la indienii din America şi, într-o mai mică măsură, la Africa. De asemenea, se spera că studiul şamanismului din Asia de nord-est şi de sud-est şi al celui din Iran avea să arunce o lumină nouă asupra problemei „profeţiei”. Cu toate acestea, acumularea de documente risca în egală măsură să sporească dificultăţile explicaţiei.

O dată în plus, vom urma exemplul lui Max Weber. El considera „profeţia” ca fiind o categorie aparte în tabloul său sistematic al tipurilor de autoritate religioasă. Aşa cum am precizat mai sus, există o întreagă serie între profeţie şi alte tipuri de autoritate religioasă. Până la un anumit punct, aceasta explică divergenţele apărute în utilizarea termenului. Anumiţi fondatori, ca Mahomed, Zoroastru şi chiar Mani, s-au văzut desemnaţi cu numele de „profet”. Frecvent, unii îi numeau profeţi pe reformatori, doctori şi şefi de sectă ca Moise, Pitagora şi Simon Magul. Care este, în definitiv, caracteristica profetului ? Se pare că darul religios cel mai important este charisma profetică. Ea implică o comuniune imediată cu divinitatea, comuniune a cărei intensitate este mai importantă decât continuitatea. Mandatul primit de profet este esenţialul ; de obicei, are loc o „chemare” indiscutabilă. Mandatul poate fi limitat, caz în care autoritatea ce decurge de aici este şi ea limitată. El poate fi reînnoit, probabil cu unele rezerve, dar poate fi şi permanent. Ceea ce caracterizează explicaţia dată de profet despre el însuşi este conştiinţa de a fi organul, instrumentul sau purtătorul de cuvânt al voinţei divine. Autoritatea religioasă a profetului este categoric de ordin secundar, este o autoritate delegată mai clar decât cea a fondatorului. În plus, profetul se bucură de dispoziţii naturale pe care mulţi le consideră ca fiind caracteristica psihologică fundamentală a profeţiei : posedă o sensibilitate excepţională şi o viaţă emoţională intensă. Nu rareori, la el sunt întâlnite viziuni, gânduri, transe sau extaze, ce pregătesc profetul pentru primirea sau interpretarea manifestărilor divinului. Împarte acest privilegiu cu alte tipuri de şefi religioşi, cum sunt clarvăzătorii etc. În egală măsură, interpretarea sa este „autorizată”, ceea ce îl distinge de clarvăzător, magician şi oracol. Revelaţiile profetice se caracterizează prin faptul că, în mod obişnuit, ele nu sunt solicitate printr-o pregătire, metodică sau tatonantă, ci ţâşnesc în mod spontan şi sunt primite cu pasivitate. Acesta este faptul care opune profeţia divinaţiei. În cazul profetului, există ceva elementar, ce se poate discerne în atitudinea şi în conduita sa, lipsite de orice compromis, în arhaismul manierelor şi al limbajului său. Deseori profetul apare sub înfăţişarea unui om care reînnoadă contactele pierdute cu forţele oculte ale vieţii : el apare atunci ca „vindecător”, ca medic. I se atribuie puterea de a depăşi limitele timpului şi spaţiului. Profetul luminează şi interpretează trecutul, dar, de asemenea, anticipează viitorul. *Kairos* (momentul prezent) este explicat de profet în dubla sa lumină.

Este interesant că, de obicei, profeţii nu provin din rândurile aristocraţiei, nici nu fac parte dintre oamenii instruiţi şi rafinaţi ; ei ies adesea din popor şi rămân fideli originii lor, chiar şi atunci când schimbă mediul. Ei se fac remarcaţi prin frugalitatea şi simplitatea lor, trăsături ce îi apropie de ascet şi sfânt (cf. *stareţii* ruşi). Deoarece inspiraţia sa constă în a revela adevărurile ascunse, profetul mai poate fi considerat şi un om care „ştie”. În calitatea sa de posesor al cunoaşterii şi al informaţiilor cu privire la adevărurile esenţiale pentru ştiinţa umană – natura, voinţa şi manifestările lui Dumnezeu –, profetul seamănă cu doctorul, filosoful şi teologul.

Activitatea politică, naţională şi socială a profetului a atras totdeauna atenţia specialiştilor în profeţie. În domeniile amintite, această activitate a jucat în istoria evreilor un rol excepţional (Balaam, Samuel, Natan, Ilie, Elisei şi majoritatea profe-

ţilor), încât anumiţi savanţi au fost înclinaţi să considere că acesta este aspectul central al profeţiei. Nu este însă exact, deoarece ideile morale, sociale, politice şi funcţia profetului, ca şi „conştiinţă" a grupului, tribului, naţiunii sau statului, sunt cauzate, condiţionate şi determinate de experienţa sa religioasă fundamentală. Graţie contactului său cu sursele cele mai profunde ale vieţii, profetul reacţionează cu vigoare împotriva oricărei tulburări şi coruperi a ordinii civice sau morale, reacţie menită să reflecte voinţa divină. El simte pericolul şi foloseşte ocaziile decisive pentru a interpreta situaţia din prezent în lumina trecutului şi a viitorului. De aici provine utilizarea din zilele noastre a termenului de „profet" pentru a desemna omul care anticipează ceea ce trebuie să se întâmple şi îşi avertizează poporul sau reprezentanţii săi cu privire la cele aflate prin intuiţie. El extrage adesea din intuiţie sfaturi practice referitoare la mijloacele de a stabili sau de a restaura starea de lucruri instaurată de divinitate şi avertismente la adresa poporului sau a indivizilor privind pedepsele şi recompensele. Judecata morală, expresie devenită insipidă, pe care suntem obişnuiţi să o asociem activităţii profetice, în special mesajelor lui Natan, Amos, Miheia şi Ieremia, nu este inspirată de un resentiment personal, ci provine din emoţia puternică şi intuiţia profundă ce rezultă din experienţele religioase fundamentale. Asemenea sentinţe şi judecăţi conferă autenticitate charismei profetice. *Restitutio in integrum*, morală şi socială, în una sau alta din epoci, pe pământul acesta, nu are în ochii profetului decât valoarea unor condiţii preliminarii şi pregătitoare. Ajutat de o percepţie mai profundă şi de o anticipare mai sigură a viitorului, profetul priveşte lucrurile lumii acesteia în lumina destinului ei final. De aceea eshatologia joacă un rol atât de important în orice profeţie autentică.

În conformitate cu structura psihologică particulară a profetului, expresia experienţei sale se caracterizează prin vigoare şi sinceritate. Profetul vorbeşte utilizând cuvinte, semne, gesturi şi diferite acte, fie obişnuite, fie insolite. Întâlnim la el declaraţii abrupte şi sentenţioase, deseori enigmatice, dar el mai pronunţă de asemenea mustrări şi alocuţiuni pregătite şi ordonate cu minuţiozitate. În acestea, imaginile şi metaforele sunt numeroase. Profetul poate utiliza sau abandona limbajul tradiţional teoretic şi practic al coreligionarilor săi. El alterează şi transformă adesea ideile şi concepţiile curente.

Deseori se întâmplă ca atitudinea sa faţă de pietate să fie critică, nonconformistă, „protestantă". Revolta lui poate fi îndreptată împotriva naturii şi caracterului unei practici cultuale date, ilegitimă sau falsificată, dar ea poate avea de asemenea şi o deschidere mai generală. În consecinţă, charisma profetică adesea conduce la conflicte cu puterile instituţiilor religioase existente. Însă autoritatea unui profet mai serveşte uneori la reintegrarea unor indivizi sau a unor grupuri în comunitatea religioasă şi la restabilirea echilibrului social şi politic între guvernant şi supus sau între supuşi. Ea poate acţiona ca un nou centru de cristalizare socială în interiorul grupului religios sau să provoace o separaţie, dând astfel naştere unei unităţi cultuale noi şi independente. În cazul acesta, se poate vorbi despre o tranziţie de la profet la fondator, la reformator şi şef de sectă. Istoria dovedeşte că, în ceea ce priveşte profeţia, caracterul ei revoluţionar este mai important decât conservatorismul său, cu toate că nici acesta din urmă nu este în întregime absent din caracterul şi activitatea profetice.

Există un gen de profeţie, la Ezechiel, Al-Ghaz[3]l° sau Chaitanya, ataşat cultului mai mult decât altele, asociat unor rituri ca sacrificiul, liturghia, dansul şi aflat deseori în relaţie cu anumite centre cultuale. Faptul acesta nu este dificil de explicat. Riturile religioase reprezintă expresii obiective şi stereotipe ale experienţei religioase

spontane şi, la rândul lor, pot produce noi experienţe creatoare într-un spirit pregătit pentru aceasta. Cunoaştem experienţe semiprofetice şi mistice relativ la cult în creştinism, iudaism, mahomedanism, budism şi hinduism.

Cu toate că revelaţia profetică nu se realizează decât în experienţe individuale, ce tind să izoleze beneficiarul acestora, ea implică adesea nevoia violentă de a răspândi tuturor mesajul divinităţii (mandat profetic). Acesta este un fapt cu consecinţe sociale enorme. Se formează astfel grupuri de auditori, adepţi şi discipoli. Atitudinea lor poate fi pasivă sau activă. În ultimul caz, profeţia va acţiona colectiv, prin intermediul discipolilor sau al grupurilor de discipoli. Profeţia de grup o întîlnim în „trupele", „ghildele", „şcolile" vechilor evrei, la extaticii mahomedani, în asociaţiile de şamani iranieni, de păgâni din nord-estul Asiei şi la budişti. Ulterior, nucleul se dezvoltă până ajunge să formeze o asociaţie instituţională şi profesională, ca societăţile indienilor din America, sacerdotale şi şamanice, aflate, probabil, la originea organizaţiilor de discipoli din jurul unui şef profetic. Oricum, aceasta ne permite să stabilim tranziţia de la profeţia charismatică pur personală la o instituţie ce posedă o legătură profesională, obiceiuri şi recompense proprii. Istoria dovedeşte că preotul, pe lângă faptul că este succesorul profetului, deseori este şi adversarul acestuia. Dat fiind că orice organizaţie trece printr-un stadiu iniţial de spiritualitate, instituţia sacerdoţiului presupune în mod necesar existenţa unor şefi dotaţi cu o charismă personală. Pe de altă parte, apariţia unei noi charisme profetice provoacă opoziţia celor ce refuză principiul profetismului şi se ridică împotriva pretenţiilor unui individ care îşi spune profet. Istoria iudaismului şi a creştinismului, din toate fazele lor, este foarte relevantă sub acest aspect. Ilie şi preoţii lui Baal, Amos şi preoţii de la curte, retragerea darurilor charismatice din Biserica creştină primitivă, redeşteptarea „profeţiei" în secolele XIII, XIV şi XV şi conflictele sale cu Biserica de la Roma, începuturile şi mişcările independente şi sectare ale protestantismului, mişcarea staroverî sub toate formele sale sunt tot atâtea exemple ale acestui tip de antagonism.

Unul dintre elementele esenţiale ale activităţii profetice este extraordinara forţă spirituală atribuită profeţilor, pe care o întâlnim simbolizată în povestirile referitoare la miracolele lor. Acestea sunt privite ca fiind săvârşite nu prin energia proprie a profetului, ci prin puterea divină cu care este dotat, graţie comuniunii sale intime cu divinitatea. În cazurile în care acest aspect al activităţii profetice este reliefat în mod exagerat, se întâmplă ca autoritatea profetului să degenereze şi să-i reducă prestigiul la acela al unui taumaturg sau magician.

Diferenţa esenţială dintre religie şi magie constă în faptul că prima recunoaşte că omul este supus supranaturalului pe care îl adoră, în vreme ce magicianul încearcă să-şi impună voinţa zeilor prin intermediul farmecelor. Ea se regăseşte şi în modul în care îşi exercită autoritatea fiecare dintre cele două tipuri. Prestigiul de care se bucurau în faţa mulţimilor anumiţi profeţi elenistici sau evrei se datora, probabil, în special faptului că se credea că sunt dotaţi cu o putere magică, privilegiu atribuit inclusiv marilor fondatori şi principalilor lor discipoli. Din acest motiv însuşi Isus, pe care evangheliştii îl prezintă săvârşind acţiuni miraculoase, îşi avertizează adepţii cu privire la abuzul de supranatural. Teologia mahomedană a emis o teorie minuţioasă despre miracolele profeţilor. Lui Zoroastru i se recunoaşte meritul de a-şi fi depăşit duşmanii, magicienii, în propriul lor domeniu. Taoismul prezintă două tradiţii : o tradiţie ezoterică, al cărei scop era acela de a ajunge la o uniune veritabilă cu adevărul ultim, şi o tradiţie exoterică, ce a sfîrşit prin a deveni un cult de superstiţii magice, făcând astfel din fondator şi din unii dintre marii săi discipoli nişte arhi-vrăjitori. Budismul Mah^{3}y^{3}na a cunoscut naşterea unui cult al mai multor Buddha făcători de

miracole şi magicieni, favorizat de influenţele străine (śivaismul indian, taoismul chinez, religia bon tibetană, cultul Shint½ japonez). În felul acesta a luat naştere interpretarea „tantrică” a lui Beni, a importanţei sale şi a activităţii marilor săi discipoli, Maha-Moggalana, N³g³rjuna. Profeţii din literatura ebraică, dimpotrivă, au fost mai lipsiţi de o creştere abuzivă a miraculosului, pe care ar fi putut-o provoca legendele şi cultul miracolelor. Autoritatea lor este de ordin pur profetic. Mai mult decât orice altă formă de autoritate religioasă, profetismul a fost confundat de către contemporanii săi şi în epocile ulterioare cu celelalte tipuri de dominaţie religioasă. Acolo unde istoricul religiilor urmăreşte evoluţia faptelor, sociologul se mărgineşte la a stabili o diferenţiere între tipurile care apar sau reapar în ţări şi perioade diferite.

6. Clarvăzătorul

Cel puţin dintr-un anumit punct de vedere, clarvăzătorul poate fi considerat drept un precursor al profetului. Autoritatea sa este afirmată mai puţin, cu toate că prestigiul de care s-a bucurat în multe societăţi a fost considerabil. Situaţia poate fi explicată prin faptul că, dacă profetul este un personaj cu o activitate extremă, clarvăzătorul este de obicei un individ mai pasiv. La fel ca şi cea a profetului, charisma sa decurge dintr-o experienţă religioasă autentică, însă mai puţin creatoare. Clarvăzătorul este favorizat de comuniunea cu divinitatea, îi este atribuită o cunoaştere intimă a spiritelor sau a zeilor şi faptul de a-i fi familiare voinţa şi intenţiile lor. El este capabil să interpreteze manifestările lor tangibile sau intangibile. Spre deosebire de auguri, clarvăzătorul acţionează mai degrabă prin intuiţie decât prin interpretarea metodică şi sistematică a anumitor fenomene precise. Se foloseşte de experienţa interioară mai mult decât augurul, care nu studiază decât obiectele exterioare. Atitudinea sa diferă de cea a profetului prin aceea că, în conformitate cu trăsătura de pasivitate a situaţiei sale, se preocupă mai puţin decât acesta de expunerea normelor de judecată şi a regulilor de conduită. În plus, el se ocupă de obicei de cazuri individuale şi rareori intervine cu declaraţii sau judecăţi de ordin general, aşa cum face profetul. Prin definiţie, charisma clarvăzătorului este personală. Dat fiind că la clarvăzători există un gen de tradiţie şi tehnică rudimentare, se întâmplă ca unii dintre ei să înceapă prin a fi discipoli înainte de a fi maeştri şi să sfârşească prin a avea ei înşişi discipoli, pe care îi introduc în universul lor, care îi „urmează” şi îi servesc. Totuşi, la fel ca profetul, clarvăzătorul este izolat, separat de lume prin experienţa sa şi prin teama provocată de prezenţa sa. El este înconjurat cu respect şi onoruri, parte din acestea datorându-se probabil vârstei sau particularităţilor sale psihologice. Ca şi profetul, acest tip de *homo religiosus* poate avea stări extatice, viziuni, revelaţii auditive şi chiar transe de ordin cataleptic. Printre clarvăzători găsim puţini tineri ; experienţa unei existenţe îndelungate pare a fi necesară. În plus, clarvăzătorului i se atribuie o relaţie deosebit de strânsă cu trecutul, ceea ce îi consolidează prestigiul. Adesea, este privit ca păstrător şi conservator al tradiţiei. În timp ce poetul şi scribul oferă conţinutul literal al ştiinţei orale şi scrise, clarvăzătorul garantează prin propria-i persoană şi prin mesajul său spiritul acestei moşteniri. La fel ca magicianul sau omul care rosteşte incantaţiile, clarvăzătorul utilizează un limbaj solemn, iar celor mai neînsemnate cuvinte sau declaraţii ale sale li se acordă o mare valoare. El îşi atrage auditoriul din varii motive. Lumea se apropie de magician pentru a obţine de la el o favoare, dar clarvăzătorul ia adesea iniţiativa personal şi provoacă oamenii prin

discursurile sale. Slăbirea tragică a facultăţilor, de care poate suferi un clarvăzător pe parcursul existenţei sale, se datorează poverii strivitoare a unei viziuni constând în presimţirea unei catastrofe ce urmează să se întâmple. În acelaşi timp, este conştient de dificultatea, de pericolul, de imposibilitatea de a comunica ceea ce ştie, fără a trezi panică, nelinişte şi deznădejde. Cassandra reprezintă simbolul acestui aspect curent din viaţa interioară a clarvăzătorului.

Am văzut până acum că se pot distinge cu claritate diferite tipuri de autoritate religioasă şi am încercat să descriem natura câtorva dintre acestea. Totuşi, clarvăzătorul nu a fost totdeauna bine recunoscut şi identificat ca atare de către istorici şi specialişti în religie. Anumite personaje, privite în mod obişnuit drept clarvăzători şi descrise ca atare, ar fi meritat să fie plasate într-o altă categorie. Charisma religioasă este deseori complexă, iar diferitele trăsături, ce apar combinate în unele cazuri individuale, ar putea arunca o oarecare lumină asupra caracteristicilor esenţiale ale naturii şi activităţii clarvăzătorului.

Clarvăzătorul este un personaj bine cunoscut al religiei ebraice. La Balaam şi Deborah, elementul profetic este mai pregnant decât elementul vizionar. Oricât de multe ar fi activităţile sale, Samuel este un exemplu foarte limpede de clarvăzător. Este suficient de caracteristică constatarea faptului că cei doi termeni *ro'eh* şi *chozeh*, primul referitor la Samuel, al doilea la Gad, au sensul de „a vedea", „a privi" sau „a fixa", ceea ce diferenţiază charisma lor de cea a profetului, de cea a lui *nabi*. Există în acelaşi timp multe trăsături specifice clarvăzătorului la marii profeţi, în mod deosebit la cei mai vechi, la Amos, Isaia, Miheia, Ieremia, Habacuc şi alţii. Faptul acesta este recunoscut chiar de Vechiul Testament („Căci acela care se numeşte azi prooroc se numea înainte clarvăzător", 1 Reg. 9, 9). Atunci când sunt numiţi „oameni ai lui Dumnezeu", „mesageri ai lui Iahve" şi „pândari", natura mandatului lor capătă o definiţie clară. Clarvăzătorul (*mantis*) era un personaj bine cunoscut în Grecia ; el se bucura acolo de o mare autoritate. Deseori el apărea în relaţie cu un sanctuar ; dacă, în conformitate cu un studiu recent al lui Fascher, Apollo trecea el însuşi ca *mantis* la Delphi, Pythia era *promantis*. *Prophetes* sau *hypotetes* grec era mai mult un clarvăzător decât un profet, după cum putem concluziona, ţinând cont de caracterul „impersonal" al declaraţiilor sale şi de absenţa aluziilor referitoare la istorie, care, din contră, caracterizează profeţia ebraică.

7. Magicianul

S-ar putea pune întrebarea dacă suntem îndreptăţiţi să introducem într-un studiu despre tipurile de autoritate religioasă o analiză a activităţilor magicianului. Nu ar trebui să existe o linie de demarcaţie clară între activităţi atât de evident diferite, cum sunt magia şi religia ? Desigur, fiecare dintre ele implică o atitudine distinctă. Cea mai bună definiţie dată magiei ţine cont de faptul că ea forţează *numen*-ul să acorde ceea ce i se cere. Există o magie „protectoare", cu rol de apărare în faţa influenţelor nefaste, şi o magie „lucrativă", ce serveşte la a obţine favorurile spiritelor. Religia, dimpotrivă, semnifică supunerea şi cultul faţă de puterea divină, de care omul se simte dependent. Cele două atitudini diferă mai mult în ceea ce priveşte „intenţia", decât în ceea ce priveşte expresia exterioară, aceasta din urmă fiind uneori identică în ambele cazuri. Deci sociologul are a se îngrijora mai puţin de distincţia dintre magie şi religie decât teologul sau chiar istoricul religiei. Nu este însă mai puţin

adevărat că, inclusiv din punct de vedere sociologic, „magicianul” reprezintă o categorie specială, oricare ar fi „semnificaţia” atitudinii, a gesturilor şi activităţilor sale. Raporturile cu adepţii săi (auditoriul) şi efectul pe care îl pretinde au o semnificaţie diferită de cea a profetului sau a clarvăzătorului.

Ne-am permite să sugerăm trasarea unei linii nete de demarcaţie între magician şi preot (cazul acestuia urmând a fi studiat ulterior) şi între magician şi ghicitor. Magicianul are puţine raporturi cu cultul considerat drept instituţie obişnuită. Pe de altă parte, ghicitorul şi preotul sunt înainte de orice, aşa cum vom vedea, miniştri ai cultului. Ghicitorul a rămas totdeauna asociat în mod intim cultului, în vreme ce funcţiile sacerdotale au cunoscut o mare diversificare. Un mare număr de activităţi diferite, care de-a lungul timpului au devenit independente de sacerdoţiu, s-au aflat, la origine, în relaţie cu cultul. Aşa s-a întâmplat cu cele ale savantului, profesorului şi doctorului. Autoritatea clarvăzătorului, cu care poate fi comparat ghicitorul, se bazează, după cum am văzut, pe charisma lui personală. „Tehnică” sau „pregătire” nu există în cazul clarvăzătorilor decât puţină sau deloc ; ei nu sunt nici organizaţi, nici recompensaţi. Evident, magicianul autentic poate fi venerat şi onorat pentru charisma personală de care se bucură, însă activitatea sa devine adesea obiectul unei instituţii şi al unei organizaţii profesionale, ce presupune o admitere în cadrul ei, în funcţie de reguli, educaţie, recompense şi remuneraţie. Cu toate că termenul de „magician” este utilizat adesea într-un sens foarte vag, el implică în mod invariabil deţinerea unei puteri datorate comuniunii cu invizibilul sau cu spiritele. Această putere poate fi acordată o dată pentru totdeauna sau, dimpotrivă, cu titlu temporar sau în repetate rânduri, fie ca dar liber, fie ca recompensă pentru o pregătire specială sau pentru unele practici ascetice. Autoritatea magicianului este proporţională cu modul în care satisface aşteptările clienţilor săi. Cu alte cuvinte, prestigiul său este mai puţin stabilit în mod ferm şi depinde mai mult de „succesele” sale profesionale decât cel al profetului sau al clarvăzătorului. Din punct de vedere psihologic, aceste trei tipuri de activitate religioasă au în comun faptul că se bucură de aceeaşi receptivitate şi sensibilitate nervoasă, de aceeaşi predispoziţie pentru extaz şi transă, precum şi faptul că au în egală măsură viziuni, revelaţii auditive, „clarviziuni”. În măsura în care aceste daruri sunt considerate native, o parte a dotării „naturale” a individului şi charisma ce decurge de aici sunt elemente personale. Atunci însă când acestea pot fi dobândite prin pregătire sau moştenire, fenomenul devine instituţional (charisma funcţiei).

Magicianul se bucură de un mare prestigiu la popoarele primitive şi este întâlnit în întreaga lume. Povestirile călătorilor, ale misionarilor şi antropologilor ne-au furnizat o documentaţie enormă cu privire la natura şi rolul magicianului în societatea primitivă. Antropologii şi specialiştii religiei au examinat această activitate în incidenţele sale psihologice, economice şi sociale. Avem informaţii despre personajele charismatice excepţionale şi despre organizaţiile, atât de interesante din punct de vedere tipologic, ale magicienilor din Australia, Melanezia, Africa şi ale indienilor din America. Autoritatea magicianului este de o primă importanţă şi la păgâni, la budiştii din nord-estul şi sud-estul Asiei, în China, India, în triburile semitice din Arabia şi nordul Africii, în Asia occidentală, în triburile germanice şi celtice. Orientul a familiarizat lumea elenistică cu magia şi cu reprezentanţii săi. În legătură cu aceasta, anumite personaje par a sfida orice clasificare netă : Apollonius din Tyana, profesor şi magician, Alexandru din Abonoteichos, ghicitor şi magician, Simon Magul, profet şi magician. Toţi trei au exercitat o autoritate corespunzătoare, strâns înrudită cu cea a magicianului. Propunând o doctrină „nouă” şi noi forme de pietate,

activităţile lor seamănă cu cele ale profetului. Neoplatonismul şi gnosticismul au oferit ocazia unor discuţii teoretice despre autoritatea şefilor religioşi, care se bucurau de o popularitate indiscutabilă în lumea elenistică. În multe religii universale, unde nu a mai fost loc şi pentru ei, magicienii au intrat „pe uşa din spate” şi s-au văzut legitimaţi prin „protecţia” vreunui mare discipol sau a vreunui sfânt. Astfel de exemple clasice găsim în persoana lui Lao-Zi şi Li Zi, pentru taoism ; în persoana lui Moggalana, unul dintre marii apostoli ai lui Buddha, şi în N^{3}g^{3}rjuna şi Asanga, doctori străluciţi ai budismului şi tantrismului ; în fine, pentru islam avem celebrii shaik ai sufismului. În iudaism, maeştrii cabalişti şi hassidieni, care au succedat personajelor profetice din primele epoci, sunt celebri acum ca magicieni (Moses, Eliah, Elisha, Ari, Baalshem Tob). Legenda creştină a utilizat acelaşi filon. Este ştiut faptul că unele religii au avut zei magicieni. Se poate ca aceştia să fi fost muritori divinizaţi sau să fi trecut drept încarnări şi manifestări ale puterii magice ; în orice caz, ei ilustrează prestigiul enorm al magicianului. Astfel de exemple sunt Horus în Egipt, Śiva în India, Odin în ţările nordice.

Autoritatea magicianului este considerabil consolidată prin simbolurile, emblemele, ustensilele care îi sunt proprii, precum şi prin limbajul său particular, costumele sale, mantaua sa, instrumentele, armele, bijuteriile şi parfumurile sale. Funcţionarii pot avea tradiţiile lor, considerate drept proprietate fie a individului, fie a întregului grup de magicieni. Aşa cum am precizat mai sus, ei sunt dotaţi fie cu o charismă personală, fie cu o charismă a funcţiei, şi unii, şi ceilalţi având adepţii lor. În primul caz, magicianul are discipolii săi personali, cărora le dă puterea sa, iar în ultimul caz, elevii primesc o pregătire şi o învăţătură de natură să le permită, în interiorul organizaţiei, să realizeze progrese. Magicienii pot avea o clientelă fie regulată şi constantă, fie instabilă (grup local sau altă diviziune sociologică). Unii dintre ei sunt ambulanţi ; alţii rămân mereu în aceeaşi localitate (centru cultual, curte etc.)

8. Ghicitorul

La origine, charisma ghicitorului este de ordin personal, dar se transformă cu uşurinţă şi în mod regulat în instituţie. Ghicitorul are în comun cu clarvăzătorul faptul că este „pasiv” ; diferă însă de acesta prin aceea că aşteaptă de la obiectele pe care le utilizează să îi servească drept mijloace pentru a interpreta voinţa zeilor. Aceste obiecte pot îmbrăca forme foarte variate. Pot fi fenomene naturale, interpretate atunci ca „semne”, sau părţi din corpul unor fiinţe vii, folosindu-i ca „oglinzi”. Ghicitorul uneşte calităţile naturale şi talentele clarvăzătorului cu tehnica şi pregătirea care îl separă de acesta şi îl apropie de magician. Este diferit de magician şi profet, fiind deseori confundat cu aceştia, prin faptul că ghicitorul răspunde la întrebări ce îi sunt puse de indivizi sau grupuri. Cu toate acestea, în mod obişnuit, el nu manifestă o activitate atât de largă ca profetul, spre exemplu. Magicianul nu este foarte interesat, de obicei, de aspectele teoretice ale forţei sale ; funcţia sa este în special de ordin practic. Ghicitorul, din contră, îşi bazează explicaţiile pe o vedere sau o „teorie” generală a cosmosului, care pretinde a stabili o corespondenţă între domeniul uman şi domeniul divin (microcosmosul, oglindă a macrocosmosului etc.). Sistemul acesta nu este atât expresia creatoare spontană a unei experienţe religioase individuale, ca în cazul profetului, cât tradiţia unei discipline normative. Chiar şi în societatea primitivă, aceasta atinge un înalt grad de perfecţiune şi complexitate. Polinezienii, africanii şi

indienii din America au inventat sisteme minuţioase şi tehnici complicate, destinate să reglementeze arta divinatorie. Ghicitorii se bucură de un înalt prestigiu graţie organizării satisfăcătoare a corpului lor de tehnicieni. Anumite civilizaţii superioare au cunoscut la rândul lor metode clasice şi şcoli de divinaţie : polinezienii, mexicanii, chinezii, sumero-babilonienii, etruscii, grecii şi romanii. Un model al genului este *disciplina etrusca*, despre care Cicero şi Plinius ne oferă detalii foarte interesante. *Haruspex* avea de examinat anumite părţi din corpurile unor animale, fiecare dintre ele aflându-se într-un raport cu o divinitate. Fulgerul era interpretat examinându-se din care dintre cele 16 părţi ale cerului, fiecare guvernată de câte un zeu, ieşise. Prevestirile şi zvonurile dădeau mult de lucru ghicitorilor. Nu ne vom ocupa aici de raporturile dintre aceste mari sisteme cunoscute de-a lungul istoriei (origine comună, dintr-o singură sursă, sau dezvoltare paralelă independentă). Este suficient de reţinut că ele prezintă asemănări flagrante în structura, în conţinutul şi amănuntele interpretării lor. Totuşi, de obicei, tipul de autoritate religioasă pe care îl reprezintă ghicitorul nu se regăseşte şi la gradul cel mai înalt al religiei : aceste funcţii sunt asumate de preot. Pentru a determina progresul teologiei, vechiul „sistem” este înlocuit cu o nouă doctrină. Religiile mai sus menţionate ilustrează de asemenea trecerea de la ghicitor la preot, întâlnindu-se în cadrul lor combinaţii ale celor două activităţi (ghicitori-preoţi şi preoţi-ghicitori). Ghicitorii sunt organizaţi în mod frecvent sub forma clasei sau a grupului în interiorul ierarhiei sacerdotale, pot îndeplini sarcini şi funcţii diferite de cele care le sunt proprii. Din punct de vedere tipologic, între preot şi ghicitor rămâne totuşi o diferenţă netă : în ultimă analiză, aceasta se bazează pe concepţia unuia şi a celuilalt despre numen şi relaţiile dintre Dumnezeu şi om. Antagonismul care îi opune pe ghicitori şi profeţi aruncă o oarecare lumină asupra a ceea ce este arta divinatorie prin însăşi natura sa. Dacă în profetism problema normelor şi a principiilor morale joacă un rol important, ghicitorul, în ceea ce îl priveşte, este total indiferent faţă de dezvoltarea unui sistem etic.

9. Sfântul

Atunci când vorbim despre un sfânt, ne gândim imediat la sfinţii creştini şi în special la cei canonizaţi de Biserica romano-catolică, cu toate că termenul de „sfânt” este utilizat adesea în zilele noastre într-o accepţiune mai largă şi desemnează un personaj divin, dezinteresat şi caritabil. Această utilizare riscă să întunece prima concepţie despre sfânt, care este mai degrabă aceea de personaj sacru, decât de om „bun”. Termenul face parte din vocabularul religios ; el desemnează o categorie etică abia în al doilea rând. Autoritatea sfântului este intrinsecă persoanei şi independentă de celelalte calităţi ale sale. Într-un sens foarte larg, termenul în discuţie este folosit uneori pentru a-i desemna pe cei numiţi „oamenii lui Dumnezeu” (profeţii, clarvăzătorii, asceţii etc.) sau poate fi folosit mai selectiv şi să caracterizeze un tip particular de autoritate religioasă. Ultima accepţiune este cea mai satisfăcătoare. În acelaşi timp, nu este uşor să deosebim diferitele categorii şi să le utilizăm pentru a clasifica personalităţi întâlnite în istorie. Astfel, nu pare corectă utilizarea termenului de „sfânt” în cazul lui Buddha, Confucius sau Mahomed, aşa cum se face uneori. Autoritatea sfântului este net inferioară celei a „fondatorului”. Ea nu poate rivaliza nici cu cea a profetului, deşi, în cazul acesta, diferenţa este mai puţin sensibilă. Caracterul activ al personalităţii profetice pare a fi în contradicţie cu natura mai

pasivă a sfântului. Acesta are în comun cu fondatorul şi profetul faptul că posedă o charismă personală. Dar se distinge de magician prin aceea că insistă asupra exigenţelor morale şi, probabil, pentru că este independent de organizaţii sau instituţii. Totuşi, în ceea ce priveşte acest ultim punct, pot exista unele excepţii (cf. India). Clarvăzătorii pot fi sfinţi, dar cu siguranţă nu toţi sfinţii sunt clarvăzători, deoarece charisma specifică acestora din urmă nu este un criteriu specific sfântului. Riscul de a confunda sfântul cu ghicitorul sau preotul este şi mai mic, deoarece charisma acestora este înainte de orice instituţională. Evident, aceasta nu înseamnă că un preot nu poate fi sfânt. Istoria este suficientă pentru a da numeroase exemple ce dovedesc contrariul.

Spre deosebire de alte tipuri de autoritate religioasă, prestigiul sfântului nu decurge atât din realizările sale, cât din propria sa natură şi propriul său caracter. Având în vedere că nu este obligat în mod special să îndeplinească anumite îndatoriri profesionale, nu este necesar ca el să se distingă prin inteligenţă sau calităţi de ordin practic. Îndrumarea sa este căutată cu ardoare şi una dintre caracteristicile sfântului este aceea de a servi drept conducător şi ghid. În vreme ce profetul, care, asemenea sfântului, exercită şi el tipul acesta de influenţă, ridică masele prin impulsul viguros produs de atotputernica sa predică, sfântul exercită adesea o influenţă spre calm, fără a fi totuşi o influenţă trecătoare sau slabă, cu toate că temperamentul sălbatic şi tumultuos al anumitor sfinţi ne aminteşte, uneori, de cel al profeţilor. Sfântul acţionează asupra aproapelui mai mult prin efectul indirect al exemplului decât prin reguli. Viaţa îi este determinată în întregime de experienţa sa religioasă fundamentală, care uneori s-a produs foarte devreme în existenţa lui. Biografiile multor sfinţi vorbesc despre o „convertire” decisivă. El trăieşte comuniunea cu divinitatea într-un mod deosebit de intens. Uniunea cu Dumnezeu este caracterizată adesea prin rugăciunea continuă, căpătând uneori o formă mistică. Sfinţii duc o viaţă de *povertà*, redusă la nevoile absolut indispensabile ; totuşi, ascetismul riguros nu este universal. Autoritatea sfântului îşi găseşte expresia socială fie în cercurile sau grupurile de discipoli uniţi prin charisma personală a şefului, fie în raporturi pur individuale, spontane sau reglementate. Deseori, moartea sfântului este cea care dă naştere grupării şi integrării sale sau care, cel puţin, o accelerează. Venerarea omului sau a memoriei sale este continuată, deoarece se speră în ajutorul sau intervenţia sa. Grupuri etnice, politice, profesionale şi sociale adoptă un sfânt ca protector sau formează organizaţii noi, integrate de cultul său. Aşa cum, atât cât era în viaţă, i se atribuia puterea de a face minuni, se aşteaptă de la el ca după moarte să continue să participe, prin relicvele sale, la binecuvântările pe care le poate împărţi puterea sa. Mormântul său devine adesea un important centru al cultului şi un simbol preţios şi drag tuturor celor care îşi plasează persoana şi comunitatea sub protecţia sa. Istoria religiei are un lung capitol cu privire la cultul sfinţilor, şi acesta din urmă poate degenera şi se poate înjosi până la „superstiţie” sau magie. Totuşi, este nu mai puţin adevărat că toate aceste fenomene sunt dovada repercusiunilor extraordinare şi a influenţei sociale enorme al căror punct de plecare este charisma sfântului.

Înainte de a examina anumite exemple cu privire la rolul jucat de sfinţi în religiile lumii, să spunem câteva cuvinte despre un tip special de sfânt, anume sfântul martir. Ideea de martiriu, sacrificiu al slujitorului credinţei, nu se limitează la domeniul marilor religii monoteiste. Prestigiul anumitor sfinţi sau al altor oameni ai lui Dumnezeu este ridicat în mod deosebit prin sacrificiul vieţii lor pentru a-şi dovedi ataşamentul faţă de Dumnezeu şi religia lor. Istoria iudaismului, a creştinismului, a zoroastrismului şi a hinduismului oferă o documentaţie abundentă pentru studiul efectelor sociale ale martiriului.

Există „sfinţi” în religiile primitive? Deşi putem afirma că anumiţi şefi primitivi charismatici se bucură de o autoritate similară cu cea a sfântului, se pare că numai un grad mai înalt de civilizaţie poate produce un personaj şi o viaţă de sfânt. Cu toate acestea, în civilizaţiile Asiei orientale se poate descoperi acest tip de autoritate religioasă fără riscul unei erori. Concepţia japoneză (Shint½) despre *kami*, ideea pe care şi-a făcut-o mai târziu Confucius despre o viaţă exemplară şi, mai ales, idealul taoist de Shen-jen sunt dovezi în acest sens. India, leagăn a numeroase religii, mereu favorabilă dezvoltării diferitelor tipuri de activitate şi autoritate religioasă, este ţara clasică a sfinţeniei. În brahmanism, figurile dominante sunt magicianul, clarvăzătorul şi preotul, dar în hinduism sfântul este întâlnit în mod curent. În toate denominaţiile indiene găsim o devoţiune şi un cult adus unor şefi spirituali vii sau morţi. Jainismul şi budismul favorizează amândouă devoţiunea faţă de sfinţi; există sisteme teologice minuţioase, mai ales în budismul Mah³y³na, ce conţin o clasificare detaliată a diferitelor stadii ale sfinţeniei, precum cea din faimosul tratat despre *Bodhisattva-acarya*, scris de celebrul Santideva. Devoţiunea faţă de sfinţi şi relicvele lor este reglementată printr-o complicată practică liturgică. Prin toate şcolile şi diviziunile sale, budismul mongol, tibetan, chinez şi japonez a dat o lungă serie de sfinţi. Bodhisattva (stadiul în care adeptul devine el însuşi un Buddha) cuprinde o ierarhie minuţios gradată a perfecţionărilor spirituale.

S-ar putea pune întrebarea dacă există sfinţi în iudaism. La această întrebare ar trebui să se răspundă în mod afirmativ. În perioada post-biblică, Rabbi Jehuda ha-Nasi şi Rabbi Hillel, iar mai aproape de noi Isaac Luria şi Baal Şem Tov s-au bucurat de o autoritate de sfinţi. Mahomedanismul a avut totdeauna un mare respect pentru sfinţi (*wali*) şi le-a arătat o mare veneraţie. Hagiografia literaturii islamice este departe de a fi necunoscută: faimoasa *Tezkiret al Ewliya* (*Amintirile sfinţilor*) de Far°d al-D°n ‘AÚÚar este o dovadă în acest sens. Sufismul a contribuit la protejarea tradiţiei şi autorităţii sfinţilor shaik. Istoria ordinelor islamice oferă o documentaţie interesantă pentru studiul sfinţilor musulmani, care, în trecut, au fost prezenţi în Asia Mică şi Persia, dar care, ulterior, s-au împuţinat, mai ales în Turcia. Islamul Asiei centrale a cunoscut o lungă serie de şefi sfinţi. În India musulmană, mulţi dintre sfinţii ce s-au bucurat de o mare veneraţie au fost de origine străină, dar unii dintre ei au beneficiat de un cult atât din partea hinduşilor, cât şi din partea mahomedanilor. În nordul Africii, cultul *marabu*-ilor este încă înfloritor. Despre vieţile şi legendele sfinţilor din creştinism s-au scris o mulţime de cărţi. Bisericile ortodoxă şi romano-catolică au recunoscut şi au definit în mod oficial autoritatea anumitor sfinţi, iar Biserica romană îşi rezervă dreptul exclusiv de a ridica la rangul de sfinţenie. Canonizările oficiale nu sunt decât o consecinţă a veneraţiei populare. Având în vedere că Biserica nu acordă această onoare decât celor morţi, memoria sfinţilor (relicve şi icoane) este cea care le cristalizează cultul în jurul unui centru. Protestantismul are şi el sfinţii săi, cu toate că, în mod obişnuit, nu sunt numiţi astfel. Aceasta deoarece charisma este superioară instituţiei, atât în cazul sfântului, cât şi în cazul profetului, cele două tipuri de autorităţi fiind întîlnite frecvent în istoria grupurilor mici (cf. cap. V) şi a sectelor. Chiar şi atunci când nu se pot recunoaşte deloc prea multe distincţii, cum se întâmplă în cea mai mare parte a grupurilor egalitare, autoritatea spirituală a sfântului sau a profetului poate fi admisă şi considerată legitimă, cu toate că terminologia prin care sunt desemnate aceste două personaje prezintă încă variaţii.

10. Preotul

Autoritatea preotului depinde de charisma funcţiei sale. Ceea ce caracterizează preotul este dragostea pentru meseria sa şi nu chemarea, deşi, în unele cazuri individuale, punctul de pornire al unei vieţi sacerdotale este o chemare, presupusă sau reală. Uniunea cu divinitatea este baza existenţei şi a activităţii preotului. Această comuniune este considerată a fi continuă şi regulată. Contactul cu numenul este veriga ce leagă preotul de celelalte tipuri de autoritate religioasă ? În legătură cu problema aceasta se mai discută şi astăzi. Deşi mai puţin originală, mai puţin spontană şi mai puţin intimă, experienţa religioasă personală a preotului este cea care garantează faptul că este calificat pentru misiunea sa. Preotul este un „mediator” între Dumnezeu şi om. În pofida unor diferenţe decisive, între el şi magician există unele asemănări. Uneori, preotul poate practica arta divinaţiei, dar nu aceasta este funcţia sa primară şi nici cea exclusivă, cum se întâmplă în cazul ghicitorului. Preotul nu este legat de o serie de fenomene speciale, atunci când vrea să definească voinţa zeilor : rolul său constă nu numai în a interpreta voinţa divină, dar şi în a reglementa şi reîntări, în general, raporturile între semenii săi şi Dumnezeu. Instituţia sacerdoţiului este inferioară comparativ cu marile tipuri de charismă personală, însă, de-a lungul istoriei, charisma preotului este cea mai bogată în activităţi specific religioase. Implicaţia şi importanţa socială ale acestei activităţi sunt, în realitate, foarte bogate în repercusiuni. Diferitele funcţii ale preotului, formele tipice de sacerdoţiu şi tipologia asociaţiilor în care este organizat sacerdoţiul vor face obiectul acestei secţiuni.

Oriunde este vorba despre charismă personală şi „suflul spiritului”, asistăm la o izbucnire de entuziasm şi emotivitate. Dovezi în sensul acesta găsim în istoria marilor fondatori, a profeţilor şi a clarvăzătorilor sau a adepţilor lor. Evoluţia anumitor religii primitive şi a tuturor religiilor superioare ne oferă o bogată documentaţie pentru studiul epocilor creatoare şi pentru trecerea lor într-o altă eră, în cea a unei alte filosofii, a unei alte psihologii şi sociologii.

Însă, atunci când darurile spiritului devin mai rare şi entuziasmul se diminuează, locul exploziilor spontane este luat de expresia formală. Se creează o mentalitate moderată şi măsurată, pietatea este supusă unor reguli, asistăm la apariţia unei teorii şi a unor organizaţii determinate. Despre acest proces am scris deja (cap. V). El reprezintă fundalul pe care se reliefează sacerdoţiul şi dezvoltarea sa. Totuşi, nu se poate vorbi despre o dezvoltare unilineară. Se pare că valuri de entuziasm, de renaşteri spirituale şi de noi începuturi pot interveni pentru a întrerupe şi corecta tendinţele de standardizare şi împietrire. Unele din cele mai interesante perioade ale istoriei religiilor sunt caracterizate de conflictul dintre charismă şi funcţie, dintre spiritualism şi biserică sau dintre profet şi preot. Practic, în toate religiile superioare, mişcările de acest gen provin din cauze externe sau interne şi conduc, aşa cum am văzut, la reforme sau schisme. S-ar cuveni să amintim că la preoţi regăsim, adesea în cel mai înalt grad, trăsături de ordin spiritual sau profetic. Din rândurile lor au ieşit mai mulţi profeţi evrei (Ezechiel şi Zaharia). Spiritualismul vag şi neregulat este contrar ideii de sacerdoţiu, este privit ca o reîntoarcere la un trecut desuet sau la haos şi anarhie religioasă. Sentimentul acesta este uşor de înţeles şi nu trebuie interpretat neapărat ca o dovadă de egoism, de vedere limitată sau de rea voinţă din partea grupului. Ar trebui considerat drept sigur faptul că, oriunde îşi face apariţia, autoritatea spirituală autentică este recunoscută mereu ca atare, dar, având în vedere că este

un lucru rar, mai rar decât crede un adept al sectei, se pare că trebuie luate anumite precauţii înainte de a deschide canalele divine prin care graţia divină poate ajunge în om. Această dilemă eternă şi-a găsit o expresie excepţional de profundă într-o nuvelă a lui Fiodor Dostoievski, intitulată *Marele Inchizitor*.

Am încercat să analizăm diferite tipuri de profetism şi artă vizionară, precum şi practica magiei şi a divinaţiei. Profetul nu are nevoie de „darul graţiei" ; în cazul său, aptitudinile naturale, predispoziţiile intelectuale sau emoţionale, ca şi pregătirea nu sunt decât accesorii ce prezintă o mulţime de variante. Pentru magie şi divinaţie, calităţile şi talentele deosebite au o mare importanţă. Esenţiale în cazul preotului sunt respectarea rituală (liturgică) regulată şi o teologie bine determinată. Multe populaţii primitive privesc posesia exclusivă a calităţii şi mijloacelor necesare pentru a comunica cu divinitatea ca fiind singurele daruri cu adevărat religioase ; aici apare cel mai bine trecerea de la preot la magician, iar diferenţa între intenţiile lor se atenuează. „Calităţile" necesare consistă fie în condiţii fizice specifice – aptitudini fizice sau diformităţi caracteristice –, fie în daruri speciale ale inimii sau spiritului, fie în condiţii de vârstă (tinereţe, vârstă înaintată).

Rolul jucat de pregătire şi învăţământ în sacerdoţiu este foarte important. Se aşteaptă ca această pregătire să dezvolte facultăţile şi aptitudinile necesare celebrării cultului. Singurul său scop este acela de a crea şi de a menţine o adevărată uniune cu numenul, din care decurge „mana" sau „sfinţenia" preotului. Practica ascezei conduce la stăpânirea corpului şi a dorinţei ; meditaţia şi rugăciunea au drept scop pregătirea sufletului ; învăţătura şi studiul sunt responsabile de educarea spiritului. Cu toate că preotul poate fi doctor şi savant, prima sa funcţie rămâne conducerea cultului. S-a demonstrat în mod limpede că în toate civilizaţiile lumii ştiinţa şi instrucţia au izvorât din practicile cultuale şi că, la origine, orice cunoaştere era cunoaştere sacră. Lucrul acesta se datorează faptului că celebrarea convenabilă a actelor cultuale solicita cunoştinţe cu privire la timp, spaţiu, limbă şi accesoriile tehnice, din care s-au născut sinteze savante în Mexic, China, India, Babilonia, Persia, Egipt şi în Occident. Sistemele acestea sunt rezultatul unei cercetări metodice a manifestărilor, voinţei şi intenţiilor zeilor, precum şi al efortului realizat în vederea menţinerii unei strânse comuniuni cu aceştia. Ele cuprind reguli rituale şi informaţii despre realităţi şi tehnică. La nivelele mai de jos ale civilizaţiei, rolul preotului presupune ca el să ţină cont de tabuuri ; el împarte orice „cunoaştere" sub forma modelelor şi regulilor de urmat şi stabileşte de asemenea ce le revine oamenilor şi ce le revine zeilor. Deseori, este dificil de stabilit o delimitare netă între magician şi preot. Primul obligă divinitatea sau spiritele să i se supună ; al doilea se supune voinţei divinului. Cu toate că autoritatea de care se bucură preotul în faţa poporului decurge, în mare parte, din activităţile prin care împarte indivizilor sau grupurilor binecuvântările zeilor, ea rezidă în ultimă analiză în uniunea sa cu divinitatea, uniune exprimată în formele cultului. Dacă numenului i se acordă atenţia cuvenită, ne putem aştepta să vedem dorinţele poporului satisfăcute de către divinitate. Ceremoniile propiatoare regulate de mijlocire în favoarea cuiva sau de îmbunare a zeului, îndeplinite de miniştri competenţi, sunt considerate ca având rolul de a îndepărta răul şi de a obţine sănătate, putere, bogăţie, fertilitate şi succes. Indiferent de concepţia asupra divinităţii, se consideră că ministrul acesteia are puterea de a-i câştiga sau asigura favorurile, de a îndepărta influenţele malefice. Atât timp cât meditaţia preotului nu este practicată decât pentru a obţine avantaje materiale sau spirituale (*do ut des*), religia rămâne foarte aproape de magie ; ea face însă un pas înainte, atunci când preotul ajunge să aducă mulţumiri în nume propriu şi pentru ceilalţi. Studiul inciden-

ţelor activităţii cultuale a preotului devine mai dificil pe măsură ce civilizaţia progresează. Diferenţierea funcţiilor, care uneori putea atinge un înalt nivel în anumite societăţi „primitive”, se accentuează pe măsura evoluţiei religiei. Încep să apară distincţii între actele cultuale propriu-zise şi activităţile subsidiare, care s-au aglomerat de-a lungul timpului în jurul funcţiei esenţiale. Sisteme minuţioase şi complexe de divinaţie, de intervenţie în favoarea cuiva, sacrificiu, rugăciune şi alte rituri şi ceremonii găsim în şintoism, confucianism, brahmanism, hinduism şi parsism, în Babilonia, Asia Mică, Egipt şi în religiile etruscă, romană, celtică, greacă, slavă şi germanică. Ordinele funcţionarilor sacerdotali corespund fiecăruia dintre diferitele acte cultuale. Progresul şi diferenţierea îndatoririlor şi activităţilor prilejuiesc, de asemenea, o schimbare de ordin calitativ. Se insistă mai mult asupra exactităţii ce trebuie adusă în ceremoniile cultuale, ca singură condiţie a eficacităţii lor. Cuvintele, formulele şi riturile trebuie să fie pronunţate sau executate cu exactitate. În special ritualul sacrificial reclamă, în toate varietăţile şi ceremoniile sale adiacente, existenţa unui corp sacerdotal bine format şi organizat, însărcinat cu executarea şi supravegherea gesturilor. Anumite divinităţi au în serviciul lor un grup special de preoţi. Viaţa lor este consacrată acestui serviciu prin jurăminte solemne. Fără a obliga oamenii obişnuiţi, asupra servitorului zeului apasă un întreg ansamblu de interdicţii. O mare varietate de tabuuri pun în valoare *mana* sau sfinţenia sa şi sporesc eficacitatea acţiunilor sale. În multe religii primitive sau superioare, celibatul este o condiţie necesară pentru a fi preot, condiţie vizând acelaşi scop, anume de a scoate omul care se consacră acestei activităţi din rândul celor obişnuiţi. Mai multe culte prescriu ceremonii minuţioase, destinate să garanteze castitatea şi puritatea persoanelor însărcinate cu îndeplinirea riturilor sacre.

Nu putem schiţa aici o istorie exhaustivă a evoluţiei sacerdoţiului. Sarcina respectivă revine istoricului religiei. Este suficient să remarcăm că această evoluţie nu a fost una regulată şi uniformă. Deseori, în condiţiile civilizaţiilor primitive, capul familiei este cel care funcţionează ca „preot”, la el acasă ; se întâmplă, de asemenea, ca şeful sau regele să oficieze personal sau prin procură ca preot sau mare preot al tribului, poporului sau statului său. Sacerdoţiul poate fi exercitat şi de triburi, clanuri sau familii : aşa s-a întâmplat în Israel, în Grecia, la Roma, în Persia şi India. Anumite naţiuni au păstrat multă vreme genul acesta de organizare. Totuşi, găsim chiar şi în societăţile primitive indivizi separaţi, însărcinaţi înainte de orice şi în mod exclusiv cu menţinerea uniunii cu numenul. Oricum, exerciţiul exclusiv al cultului de către sacerdoţiu nu a ajuns la perfecţiune decât în câteva părţi ale lumii şi a provocat frecvent reacţii de mare anvergură. Iudaismul şi creştinismul, hinduismul şi budismul oferă exemple interesante în acest sens. O asemenea reacţie poate explica în parte succesul religiilor orientale ale salvării, apărute în Imperiul Roman : au existat indivizi care nu mai erau mulţumiţi de formele standardizate ale religiei şi nici de ceremoniile executate de funcţionarii tradiţionali. Ideea unui sacerdoţiu exercitat de către întregul popor, aşa cum a fost ea concepută de Luther şi de reformatori, îşi găseşte o paralelă surprinzătoare în sectele budiste Mah^{3}y^{3}na din „Ţara Sfântă”. Nu este mai puţin adevărat faptul că dialectica istorică nu s-a oprit la această antiteză. Deoarece asemenea reacţii sunt urmate în mod obişnuit de o evoluţie spre noi organizări. În marile Biserici reformate, s-a creat într-adevăr o funcţie de „ministru”, ce se bucura de o anumită exclusivitate. S-a asistat ulterior la noi reacţii, cum sunt pietismul în lutheranism şi metodismul în Biserica anglicană. Este aşadar evident faptul că există diferenţe profunde în modul de a concepe natura, funcţia şi limitele autorităţii miniştrilor.

Aşa cum am remarcat deja, în grupurile „identice” şefii erau cei care exercitau funcţiile sacerdotale : pentru familie tatăl, pentru clan sau trib şeful, pentru naţiune sau popor regele. Pe măsura dezvoltării şi a diferenţierii organizaţiilor sociale şi a formării unei anumite stratificări, anumite funcţii cultuale rezervate şefului au fost încredinţate unor indivizi speciali sau unor grupuri profesionale ; acesta este motivul apariţiei magicienilor, a ghicitorilor şi chiar a profeţilor de profesie, în societăţile „primitive” diferenţiate într-o mai mare măsură. După cum rezervarea calităţii de preot celui care îndeplineşte o funcţie specială pare a fi judicioasă, tot aşa ministeriatul lui *pater familias*, al şefului sau al regelui, descrise mai sus, ar putea fi numit „semi-sacerdotal”. Asemenea situaţii întâlnim în grupurile în care corpul religios şi corpul politic sunt una şi aceeaşi realitate.

Pe măsură ce condiţiile culturale şi sociale se complică, se produce o diferenţiere a profesiilor şi se creează un sacerdoţiu profesional. După cum am văzut, principala sa ocupaţie constă în a îndeplini sarcinile cultuale ; dar, încă de la origine, fenomenul prezintă o mare complexitate. Grupul natural (clanul, tribul, populaţia), grupul local (satul, oraşul, districtul), grupul politic (naţiunea) sau diviziunile întâlnite în interiorul acestor grupuri pot avea tipuri şi ordine speciale de preoţi. Totuşi, este mai frecventă situaţia în care preoţii aparţin unor organizaţii specific religioase. Se poate întâmpla ca grupurile de adepţi să se formeze pentru o perioadă în jurul unui şef sacerdotal izolat, dotat cu o charismă personală, sau să se organizeze în unităţi instituţionale precum „congregaţia” sau „parohia”. În vreme ce, în anumite corpuri denominaţionale, unirea impusă de topografie sau bazată pe persoane rămâne singura unitate socială religioasă efectivă („congregaţionalism”), în alte părţi se constată o evoluţie graduală, ce conduce la o organizaţie mai complexă : reprezentanţii sacerdoţiului alcătuiesc ordine şi se întâmplă să se formeze o ierarhie. Va trebui să examinăm (am făcut-o în *Apendice*) procesul acesta când vom studia modul în care se măreşte, în general, organizaţia religioasă. Observăm că în marile religii universale există o structură foarte complicată, în care un ordin mai mult sau mai puţin diferenţiat de grupuri corespunde ierarhiei sacerdotale şi diferitelor sale activităţi.

Aşa cum am observat deja, funcţia principală a preotului este cultul. Ea constituie diferenţa reală dintre preot şi celelalte tipuri : magician, ghicitor, vrăjitor. Adoraţia, expresie veritabilă a experienţei religioase, este principala ocupaţie a preotului, oricât de primitive sau rudimentare pot fi formele sale. El asigură îndeplinirea exactă a actelor formalizate ale adoraţiei. Preotul este ocrotitorul tradiţiilor, depozitarul ştiinţei sacre şi al tehnicii de meditaţie şi rugăciune. El veghează asupra legii sfinte corespunzătoare ordinii morale şi rituale de care depind lumea, comunitatea şi individul. Interpret al acestei legi, preotul poate juca rolul de judecător, administrator, profesor şi savant, poate formula modele şi reguli de conduită, şi veghează la respectarea lor. Viaţa sa reprezintă o întrepătrundere intimă a contemplaţiei şi acţiunii. Deoarece îndeplineşte riturile sacre, el creează şi favorizează artele sacre : cântecul, scrisul, literatura, muzica, dansul, pictura, sculptura, arhitectura. De asemenea, pune bazele teologiei, ale istoriei, ale filosofiei, dreptului, medicinii, matematicii şi astronomiei. Ca teolog, este primul care creează o formulare a ştiinţei divine, expresie teoretică a experienţei religioase, ale cărei stadii le-am caracterizat în capitolele introductive. Sistematizarea miturilor şi a doctrinei, formularea simbolurilor credinţei şi codificarea scrierilor sfinte ţin de resortul său. Pentru a ne convinge, este suficient să studiem religiile mayaşilor şi aztecilor, ale egiptenilor şi babilonienilor, ale sirienilor şi fenicienilor, ale teutonilor şi celţilor, ale perşilor şi hinduşilor, ale chinezilor şi japonezilor, lucrul acesta fiind şi mai evident în marile religii ale lumii, precum

creştinismul primitiv, Bisericile orientală ortodoxă, anglicană şi primele Biserici protestante, maniheismul, iudaismul, mahomedanismul, budismul, jainismul, confucianismul şi taoismul.

Plasându-se într-o perspectivă sociologică, Max Weber şi alţi autori au oferit o analiză remarcabilă a procesului unic de intelectualizare la care a fost martor Occidentul. Fenomenul acesta a slăbit puţin câte puţin influenţa sacerdotală şi a dat naştere altor tipuri de autoritate, care au început să domnească peste civilizaţia occidentală : savantul, filosoful, literatul, omul de stat şi omul de afaceri.

Ocrotitor al tradiţiei, preotul este, de asemenea, înţelept, consilier, educator şi filosof. Diferitele sale sarcini administrative derivă din activitatea sa cultuală. El apără şi supraveghează tot ce are legătură cu cultul : locurile sacre, construcţiile, imaginile, ustensilele religioase, proprietatea şi finanţele, celebrarea ceremoniilor, a sărbătorilor şi procesiunilor. În mod natural, se constată o diferenţă între activitatea simplă, deşi variată, a preotului din civilizaţiile primitive şi funcţiile cu prescripţii minuţioase cu care este însărcinat în anumite religii ritualiste foarte evoluate. Cu cât creşte complexitatea îndatoririlor sacerdotale, cu atât mai mult se afirmă o tendinţă către dezvoltarea unei ordini ierarhice a activităţilor şi funcţiilor. În unele dintre cultele ritualiste, îndeplinirea riturilor adecvate presupune o tehnică atât de înaltă, încât nici nu se pune problema activităţii laicului. În cazurile extreme, casta sacerdotală poate ajunge să monopolizeze cultul şi, practic, să-i excludă pe cei în numele cărora sunt îndeplinite ceremoniile.

Am observat o diferenţă între posibilele efecte sociale ale muncii profetului, care, prin activitatea sa spontană şi directă, reuneşte grupuri variabile de fideli, şi efectele sociale ale muncii preotului, ale cărui „oi" formează un grup regulat şi stabil. Preotul îşi îndeplineşte cele mai importante funcţii în raport cu congregaţia sa, aspect pe care l-am remarcat deja. Graţie relaţiilor sale regulate cu un grup sau cu indivizii care vin la el, au încredere în el, depind de el în ceea ce priveşte îndeplinirea actelor necesare cultului, preotul devine sfătuitor, consolator, „păstor" şi „confesor". Prin contactul acesta intim şi direct îşi exercită preotul surprinzătoarea sa influenţă, pe care o atestă istoria civilizaţiei. La origine, această influenţă era înainte de toate religioasă, dar ea s-a extins repede în sferele morală, socială, culturală şi politică. În societatea „primitivă", preotul, consilier al şefului, ghidează viaţa poporului mult dincolo de funcţia sa sacerdotală. În multe civilizaţii, un sacerdoţiu organizat a exercitat o influenţă fără egal în stat şi a rivalizat cu guvernanţii, în ceea ce priveşte prestigiul (Egipt, celţi, India, Israel, Persia). Creştinismul medieval a cunoscut un conflict gigantic între puterea sacerdotală şi puterea seculară, în Occident, şi într-o mai mică măsură în Orient. Munca parohială a preotului şi influenţa calmă şi profundă a acestui tip de autoritate spirituală au avut, totuşi, mai multe repercusiuni decât toată activitatea „oficială" desfăşurată de el în afacerile publice. Lucrul acesta poate fi studiat într-un mod deosebit de satisfăcător în tipurile istorice ale pietăţii mistice, după cum o dovedesc exemplele *guru*-lui hindus, *shaikh*-ului sufist, *pater*-ului elenistic, *stareţului* rus şi al *directorului de conştiinţă* din cvietismul romano-catolic şi din pietismul protestant. Totuşi, nu numai în corpurile ecleziastice ierarhizate, dar şi în grupurile religioase cu o constituţie mai mult sau mai puţin egalitaristă, pastorul sau ministrul, şeful spiritual regulat sau monastic şi chiar, în cadrul sectelor, „bătrânul", supraveghetorul sau „episcopul" pot deveni ghizii adepţilor lor, în care aceştia au încredere în mod implicit, pentru care au o veneraţie justificată şi de care nu s-ar putea lipsi. Conducerea sufletelor implică grija faţă de bunăstarea fizică, morală, socială, economică a „oilor". Chiar şi în civilizaţia occidentală modernă, unde gradul ridicat de

specializare a restrâns activităţile preotului, asistăm în ultimul timp la o *reapropiere* între medici, simpli muncitori şi preoţi în încercarea de a restaura unitatea – niciodată pierdută în Orient – de care dădea dovadă activitatea sacerdotală.

Autoritatea enormă a preotului în aproape întreaga istorie a civilizaţiei se reflectă în drepturile, onorurile şi privilegiile multiple cu care au fost gratificaţi indivizii sau grupurile sacerdotale : situaţie şi rang înalte, embleme speciale, distincţii şi costume, scutiri de la îndatoririle civice ca impozitele, serviciul militar etc. sunt tot atâtea dovezi ale stimei deosebite şi ale prestigiului de care s-a bucurat preotul în societate. Funcţia sacerdotală poate fi ereditară, ca în Israel, în Grecia, la Roma, în Japonia şi, până la un anumit punct în Biserica rusă. Câteodată, preoţii sunt organizaţi în grupuri exclusive sau caste, dar uneori accesul la acest ministeriat este liber. Se poate ca un candidat să fie nevoit să-şi justifice descendenţa (naşterea) sau situaţia politică şi socială, dar se întâmplă, de asemenea, ca un individ să devină preot numai în baza unor titluri personale (vezi mai sus) şi să fie admis fie prin alegere, fie prin adopţie, fie prin numire, fie prin tragere la sorţi, fie chiar prin cumpărare. Multe popoare admit şi femeile în sacerdoţiu (Egipt, celţii, Grecia, Roma, Asia occidentală antică, Japonia, America de Sud şi de Nord). Având în vedere regularitatea funcţiei lor, preoţii sunt de obicei recompensaţi pentru activitatea lor, fie sub forma unor daruri personale, cadouri, retribuţie, fie sub forma unui salariu regulat, provenit din venituri sau producţie. Deseori, au avut loc reacţii împotriva unei prea mari imixtiuni a sacerdoţiului în viaţa economică (Reforma engleză şi germană, budismul reacţionând împotriva brahmanismului, reformele budiste din Japonia etc.). Sărăcia voluntară este un lucru bine cunoscut la preoţii din creştinism, iudaism, mahomedanism, budism şi hinduism. Într-un capitol precedent al acestui volum (cap. V, secţ. 2), am studiat naşterea şi dezvoltarea monahismului şi a organizării sale şi am avut ocazia de a examina diferitele tipuri de proteste împotriva anumitor abuzuri ale clericalismului.

A încerca o analiză psihologică a caracterului sacerdotal, aşa cum au făcut-o de-a lungul timpului prieteni şi inamici, se încadrează în subiectul nostru. Generalizările sunt aici periculoase şi în afara discuţiei. Nu se poate pune la îndoială faptul că „chemarea” la sacerdoţiu, totdeauna când este fondată pe o experienţă autentică şi sinceră, nu poate să nu exercite o influenţă profundă şi să transforme caracterul celor „aleşi” şi mai mult sau mai puţin consacraţi acestui minister. Deseori, preotul mai este tentat nu numai de farmecul vieţii obişnuite, dar şi de reacţia psihologică faţă de situaţia sa particulară, socială şi spirituală, iar temperamentele mai slabe au cedat. Acestea sunt tentaţiile analizate de către Nietzsche, deşi într-un mod cam subiectiv, în causticul său eseu intitulat *Genealogie der Moral*. O prezentare mai obiectivă a realităţii ar conduce la un tablou mult diferit şi ar revela eroismul, perfecţiunea şi sacrificiul de sine de care este capabil omul.

Nu există absolut nici o sarcină mai dificilă şi datorie mai înaltă decât aceea de a servi celorlalţi ca un adevărat sclav. Dacă sacerdoţiul este acuzat de a fi exercitat o influenţă distructivă şi negativă asupra progresului şi a civilizaţiei, aceste reproşuri sunt din plin compensate prin constatarea binefacerilor sale, a calităţilor sale conservatoare şi stimulative. Progresul specializării şi al diferenţierii profesionale din perioada modernă, deci secularizarea generală, a făcut ca sacerdoţiul sau miniştrii săi să piardă enorm din prestigiul şi autoritatea lor. Una după alta, funcţiile lor au fost restrânse ; în viaţa modernă din Occident şi Orient, religia tradiţională şi-a pierdut puterea de integrare ; iar, acolo unde autoritatea preotului nu a fost slăbită, ea s-a văzut din ce în ce mai limitată la anumite grupuri din interiorul comunităţii mai vaste. Dacă pierderea pe care clerul a suferit-o în ceea ce priveşte onorurile profane şi

prestigiul social şi politic este compensată printr-o creştere a perfecţiunii spirituale şi a influenţei religioase, atunci nu ar fi nimic de regretat, nimic de deplîns, mai ales din partea unui preot demn de numele acesta.

11. „Religiosus"

Autoritatea religioasă nu depinde de marele prestigiu al unui om, al unui grup sau al unei caste şi nu este limitată la cei însărcinaţi cu funcţii ecleziastice şi ministeriale speciale şi regulate. Totdeauna şi peste tot au existat bărbaţi şi femei care s-au simţit împinşi de experienţa lor religioasă să ducă o viaţă într-o comuniune mai strânsă cu Dumnezeu decât oamenii obişnuiţi şi care, fără a se retrage în întregime din lume, şi-au organizat viaţa după reguli religioase particulare. Pentru a ajunge la acest ţel, au existat mai multe metode. Individul poate încerca să ducă o viaţă solitară, să formeze o comunitate sau să ducă o existenţă particulară în contemplaţie sau acţiune, cu sau fără jurăminte sau consacrare. Din charisma unei asemenea existenţe rezultă un anumit „prestigiu" şi pare corect să spunem că ea are o influenţă simultană şi integratoare asupra religiei societăţii. Cei care duc o viaţă monastică sub toate formele sale (eremiţi, anahoreţi, călugări şi novici, terţiari şi însoţitori), asceţii şi persoanele consacrate, cei care se ocupă de bolnavi, de sărmani şi dezmoşteniţi şi care sunt animaţi de motive de ordin religios se înscriu în acest tip de autoritate religioasă. Grupuri şi indivizi consacraţi acestui gen de activitate şi căutării unei „vieţi bune" întâlnim în practic toate religiile, mai ales în civilizaţiile şi societăţile superioare şi complexe. Câteva exemple vor fi suficiente pentru a ilustra un tip de autoritate religioasă aflată la graniţa dintre sacerdoţiu şi lumea laică. Nazireii din Vechiul Testament se consacrau divinităţii, jurând să nu îşi taie părul, să nu bea vin, să nu atingă morţi şi să îndeplinească anumite rituri prescrise special pentru ei (1 Reg. 1 ; Num. 6, 1-21). Este posibil ca participarea la războaiele purtate pentru Iahve să fi fost la origine o exigenţă a codului nazireu (Jud. 13 şi urm.), cu toate că figura lui Samson este un mozaic de diferite tipuri de charismă. Ulterior, nazireul pare a fi avut toate caracteristicile unei obligaţii ascetice temporare. Frazer şi van der Leeuw au adunat exemple în care se văd bărbaţi şi femei consacrându-se zeilor, în relaţie cu cultul : *harimtu* şi *qadishtu* babilonieni, *hierodules* din Orientul grecesc, baiaderele hinduse, vestalele romane. Ei au dat importanţei acestei consacrări o interpretare cu totul adecvată. Şi hinduismul, şi budismul au dat naştere unei mari varietăţi de forme de asemenea gen de viaţă şi activitate, şi în interiorul budismului modern influenţa creştină s-a făcut simţită din plin, prin spiritul în care au fost modelate anumite asociaţii. Am avut deja ocazia să ne referim la puternica mişcare ce a traversat Europa creştină în secolele XIV şi XV, dând naştere unor noi forme de devoţiune şi de asociere printre laicii pregătiţi de predicile ordinelor cerşetoreşti pentru o mai largă participare la viaţa creştină. Secolul XVII a cunoscut un gen de cruciadă similară în cercurile pietiste, destinate să intensifice viaţa religioasă a laicilor, ceea ce trebuia să pregătească terenul „Trezirilor" ; acestea aveau să adune, în valuri succesive, mii de persoane din toate ţările creştine şi să ajungă la formarea a nenumărate grupuri efemere sau durabile de asociaţii de oameni înclinaţi sau hotărâţi să îşi sanctifice viaţa şi să şi-o consacre serviciului lui Dumnezeu şi semenilor lor.

12. Auditoriul

Pentru a încheia acest capitol, ne mai rămâne o singură sarcină : aceea de a face o scurtă schiţă a ceea ce am putea numi un studiu sociologic al grupurilor aflate în relaţie cu autoritatea religioasă. Natura şi organizarea acestor grupuri sunt foarte variabile. Există „auditorii” efemere, eterogene, care se adună în jurul unui predicator sau profet ambulant, atrase fiind de charisma personalităţii sale, pentru a se împrăştia cu aceeaşi promptitudine. Există, de asemenea, o mulţime ocazională, cu o structură similară, care asistă la o ceremonie religioasă, cum ar fi o procesiune sau o sărbătoare. Mai mult, există cercul permanent care însoţeşte fondatorul, profetul sau clarvăză-torul. Grupurile de genul acesta au un caracter distinct, non-interschimbabil (cerc de discipoli şi adepţi), ele se perpetuează sub forma unei organizaţii ce supravieţuieşte primilor membri. Mai există „parohia” şi „dioceza”, în limite geografice bine definite şi bine stabilite, administrate de ministru şi preot sau de „supraintendent” şi „episcop”. În sfârşit, întâlnim „adunarea”, mai mult sau mai puţin organizată, formată de un grup egalitar unit, independent sau sectar. Un interes deosebit pentru sociologi îl mai prezintă omul anonim care pătrunde într-un confesional, grupul de diaconi servind la mesa catolică, vizitatorul ocazional al unui templu, al unei biserici sau capele şi „membrii” devotaţi ai unei congregaţii personale sau locale. De asemenea, merită un studiu atent sociologia reuniunii, a conferinţei, a sinodului, a conciliului şi a altor adunări alcătuite din reprezentanţii corpurilor religioase. Acestea pot fi mai mult sau mai puţin importante, cu un caracter mai mult sau mai puţin tranzitoriu sau permanent, mai mult sau mai puţin omogene, mai mult sau mai puţin bine organizate şi mai mult sau mai puţin active.

Din punct de vedere sociologic, grupurile charismatice sunt totdeauna mai dificil de studiat, datorită caracterului lor schimbător, spontaneităţii conducerii lor şi posibilităţii ca ele să evolueze mereu într-un mod neprevăzut. „Spiritul suflă unde vrea el”, iar schimbările sau tranziţiile rapide, deseori motivate prin impulsuri sau reacţii personale, sfidează orice clasificare schiţată de un observator metodic. Este motivul pentru care studiul acesta, deşi nu neglijează cadrele stereotipe, va rămâne în ansamblu mai degrabă un studiu de cazuri generice şi de cazuri individuale. Pe măsură ce organizaţia se măreşte, sociologul se loveşte de noi probleme. Foarte interesantă din acest punct de vedere este compararea povestirii din *Faptele Apostolilor*, unde vedem grupuri fondându-se, integrându-se şi reintegrându-se sub influenţa apostolilor lui Isus Christos, în condiţiile descrise de *Epistolele* trimise de Pavel către Bisericile sale, cu scrisorile Părinţilor Apostolici, dovedind schimbarea „climatului” religios şi social. Acest studiu poate fi completat prin examinarea documentelor referitoare la originea, creşterea şi evoluţia grupurilor creştine şi a sectelor de-a lungul timpului. Este surprinzător de remarcat cât de puţin au contribuit sociologii la istoricul genurilor de auditorii, atât ale grupurilor creştine, cât şi ale celor necreştine. Pentru toate corpurile organizate este o mare problemă a-şi determina membrii să lucreze pentru interesele comune, iar diferite grupuri religioase au conceput şi utilizat în acest scop o întreagă varietate de planuri. Au rezultat de aici, aşa cum am remarcat deja, tipuri noi de asociaţii. Ocupându-ne de civilizaţia şi religia Occidentului modern, există riscul serios de a da o importanţă prea mare rolului jucat de cultura şi efortul intelectuale. Am stabilit deja, în principiu, că în religie forţa de integrare decisivă este pietatea. Un grup de oameni rugându-se împreună formează rapid o unitate,

chiar dacă este compus din elemente eterogene din punct de vedere social, intelectual sau din alte motive, iar acesta durează atât cât durează exerciţiul devoţiunii. Grupul care se roagă şi adoră împreună devine în mod regulat, cel puţin pentru un timp, un grup de fraţi şi surori, într-un sens mai mult decât metaforic. Se poate naşte de aici o formă de convingere, ce permite transferul acestor concepte şi atitudini într-o parte a domeniilor existenţei sau poate în totalitatea lor (viaţa comună). Acceptarea îndatoririlor şi responsabilităţilor, a distincţiilor şi a privilegiilor s-a dovedit totdeauna a fi un mijloc excelent de a trezi interesul pentru cooperare şi a o încuraja printre membrii unui grup religios. Un grup a cărui coeziune este fondată în ultimă analiză pe baze religioase îşi centrează viaţa mereu pe comuniunea în pietate ; dar această comuniune se poate realiza în moduri foarte diferite. Chiar şi tăcerea, deşi la prima vedere, pare să excludă comuniunea, poate fi un puternic mijloc de integrare. Ea marchează, de exemplu, momentul cel mai solemn al mesei, constituind forma perfectă de comemorare a sacrificiului lui Christos în credinţa creştină. Tăcerea ocupă, de asemenea, un loc central în serviciul celebrat de comunitatea creştină care se ridică în mod continuu cu cea mai mare violenţă împotriva tuturor formelor stereotipe ale adoraţiei : reuniunea quakerilor. Favorizând „concentrarea", cum le place discipolilor lui Fox să numească reculegerea favorizată de tăcere, procedeul respectiv este considerat a fi „arta supremă şi rară a comuniunii" (Rufus Jones). Orientul o utilizează din plin, iar islamul, hinduismul, budismul şi taoismul i-au mărturisit dintotdeauna valoarea sa „divină" (*numinous*).

„Cuvântul" exprimat spontan sau recitat în formule, utilizat pentru efectul său divin sau pentru a transmite un gând, a avut mereu o influenţă deosebit de puternică asupra spiritului uman. Magicianul cunoaşte bine lucrul acesta atunci când îşi murmură *carmen*-ul sau formulele incantaţiilor sale. Îl cunoaşte şi „preotul" tribului, atunci când povesteşte legendele sfinte. Predicatorul îşi dă şi el seama de importanţa cuvântului, iar cuvintele „de încurajare", alocuţiunea improvizată şi exhortaţia devin cele mai puternice mijloace ale „propagandei" religioase. Fie că este vorba despre povestea „primitivă" sau despre mitul cu care păstrătorul tradiţiei îşi întreţine auditoriul, sau despre predica foarte elaborată, cu ajutorul căreia preotul creştin, hindus sau budist îşi edifică fidelii, cuvântul scris sau oral are darul de a câştiga şi de a uni sufletele. Rezultatul acesta nu depinde în mod necesar numai de o argumentaţie logică şi convingătoare. Silabele „divine", sunetele sacre, discursurile extatice pot avea o influenţă şi mai mare şi, procedând prin acumularea de termeni, pot provoca mai mult entuziasm, mai multă excitare şi mai mult magnetism. Psihologia reuniunilor de „revival" din civilizaţiile primitive ca şi din civilizaţiile evoluate arată faptul că muzica a servit în toate epocile la amplificarea impresiei lăsate de riturile religioase. Puterea sa a ajuns până într-un asemenea punct, încât a apărut temerea că ea ar tulbura sensul mesajului religios pe care dorea să-l pună în valoare. De aceea, ea a prilejuit uneori proteste hotărâte şi violente (Calvin, Kierkegaard şi Tolstoi). Şi totuşi, atât grupul cel mai primitiv, cât şi reuniunile sofisticate din metropolele noastre moderne utilizează cântecele şi muzica instrumentală pentru a crea şi întreţine buna dispoziţie a fidelilor. După cum afirmă J.M. Buckley, istoric al metodismului, „mii de persoane cântă într-un mod magnific fervoarea experienţei religioase în toate stadiile sale, de la convingere şi până la cele mai înalte realizări ale vieţii creştine... producând un efect cu puţin inferior celui provocat de o predică". Reprezentările sacre constituie nucleul vieţii rituale în numeroase religii. Chiar şi în forma sa eliberată şi „secularizată", „drama" exercită asupra auditoriului o influenţă integrantă, cu caracter magic. Efectul produs de *dromena* cultelor de mistere din Grecia, de

drama sacră a şiiţilor, de pantomimele hinduşilor şi ale lamaiştilor este similar fricii şi emoţiei ce umplu inimile membrilor unui grup de cult primitiv, în timp ce celebrează misterele tribului. Dansul are şi el rolul său. Valoarea şi importanţa sa nu decurg numai din faptul că permite tot felul de emoţii, el ajutând astfel la unificarea totală a grupului care participă. Dansul ritual a fost cunoscut chiar şi de mahomedanism (Ordinul mevleviţilor), iudaism (hassidimi), gnostici şi anumite secte creştine (grupul la care se face aluzie în *Faptele* lui Ioan, shakerii, sectele ruseşti). Totuşi, mai mult decât oricare alte forme de expresie exterioară, ce ar putea fi considerate ca şi conţinând atât aspecte profane cât şi religioase, actele, riturile şi semnele specific religioase fac obiectul primar al sociologiei. Rugăciunea colectivă din iudaism, zoroastrism, mahomedanism, hinduism şi budism şi riturile asupra cărora am insistat anterior (în prima parte) sunt din acest punct de vedere deosebit de interesante. Nu este dificil de imaginat măsura în care ceremoniile sacramentale ale membrilor societăţilor de mistere din lumea romano-orientală au intensificat şi unificat experienţa acestora. *Evanghelia* lui Ioan şi învăţăturile lui Pavel au fixat idealul şi modelele acestui aspect al vieţii creştine, chiar şi comunitatea budistă primitivă, cu tendinţe atât de individualiste, cunoscând ceremonia numită Patimokkha (confesiunea), în cadrul căreia se reunesc în mod regulat cei ce aspiră cu toată puterea la iluminare. Cu cât organizarea socială a unei religii se complică mai mult, cu atât creşte complexitatea diferitelor funcţii şi cu atât mai mult se impune nevoia de a găsi mijloace şi metode noi pentru a asigura o coordonare între grupurile şi indivizii din interiorul unui mare corp ecleziastic. Mai mult, diferenţierea în funcţie de natură sau cultură s-a dovedit repede a fi necesară (grupuri ale tineretului, ale adulţilor, grupuri de studiu şi acţiune apostolică). Dialectica vieţii religioase, ale cărei principii le-am schiţat în prima parte a acestei cărţi, este clar ilustrată de istoria pietăţii comunitare. Create pentru a da o expresie deplină şi adecvată a experienţei sacrului şi pentru a-i integra pe cei uniţi de misterul acestei confraternităţi, formele prevăzute pentru a stabili comuniunea dintre Dumnezeu şi om cer continuu să fie revitalizate, pentru a scăpa de sterilitate. Şi agitata noastră epocă reclamă în mod deosebit să se încerce fără încetare a se da o nouă interpretare mijloacelor, formelor şi obiectelor utilizate de indivizi sau grupuri pentru a stabili uniunea lor cu Dumnezeu sau semenii lor. Astfel, pe lângă formele existente, mai trebuie găsite noi mijloace de expresie sau, atunci când „convenţionalul” pare a fi insuficient, trebuie imaginate forme şi acte de devoţiune noi şi speciale pentru reintegrarea fidelilor. Căci integrarea grupului religios nu este o funcţie accidentală, ci funcţia esenţială exercitată de toate riturile religioase, fie ele spontane sau deja stabilite.

Pentru a încheia, mai este necesar să trecem pe scurt în revistă circumstanţele şi procedeele care permit debutul sau marchează sfârşitul unei participări la grupurile religioase. În orice comuniune cu caracter trecător, chiar şi în cercul şi în grupul independent, aflat încă la începuturile sale, nu există nici un fel de formalităţi : adepţii vin şi participă liber la reuniune („auditoriu”).

Există totuşi unele excepţii ; de obicei, acestea apar când se înregistrează o trădare. Pe măsură ce organizaţia religioasă se dezvoltă, condiţiile de admitere devin mai stricte : candidatul trebuie să treacă printr-o perioadă de probă, să se supună unei pregătiri corespunzătoare în ceea ce priveşte pietatea, instruirea, riturile şi morala, i se impun rituri solemne de primire şi iniţiere, uneori chiar cu un caracter sacramental. Se poate întâmpla ca el să fie nevoit să pronunţe jurăminte, mai ales în comunităţile rezervate unei elite sau asceţilor. Riturile de iniţiere, la început totdeauna mai mult sau mai puţin spontane, pot deveni stereotipe şi ajung să fie celebrate din scrupulozi-

tate. Grupurile specific religioase diferă de grupurile naturale sau „identice" prin faptul că, la început, intrarea este în mod exclusiv şi cu adevărat spontană, pentru ca mai târziu lucrul acesta să fie cel puţin presupus. Participarea ereditară, omologată prin acte speciale în diferite stadii ale vieţii individului, bazată de obicei pe prezentarea unei dovezi, devine o regulă generală pentru majoritatea corpurilor ecleziastice.

Am studiat diferitele tipuri de proteste emise de cei care credeau că acest fenomen reprezintă o depreciere a calităţilor religioase şi morale şi a standardelor cerute (rigorismul, puritanismul şi sectarismul sunt, în principiu, de părere că, pentru a accepta admiterea unui membru, trebuie să existe o selecţie şi să se ţină cont de capacităţile acestuia). Relaxarea disciplinei nu înseamnă altceva decât facilitarea condiţiilor de admitere. Expulzarea şi suspendarea, la origine mijloace excepţionale şi violente pentru păstrarea purităţii credinţei şi a practicii religioase, devin tot mai rare, pe măsură ce grupul sau corpul se măreşte şi se extinde (cf. regulile de excomunicare conţinute în *Codex Juris Canonici* al Bisericii romano-catolice). Însă aceste sancţiuni sunt utilizate frecvent în comunităţile foarte selective, indiferent de criteriile de selecţie (ordin, biserică, sectă).

CAPITOLUL IX

Concluzie

Sarcina sociologiei religiei a fost definită în prima parte a acestei lucrări : este studiul relaţiilor şi al acţiunilor reciproce dintre religie şi societate, interesându-se în principal de tipologia grupurilor religioase. Paginile acestea nu au trecut în revistă judecăţile de valoare explicite ce pot fi efectuate cu privire la fapte ; nu s-a încercat nici stabilirea unor norme pentru conducerea şi reglementarea vieţii religioase, deoarece se admite, cu valoare de principiu, faptul că, pe de o parte, sociologia, disciplină descriptivă, şi, pe de altă parte, filosofia şi teologia societăţii, ştiinţe normative, au scopuri şi metode diferite, deci ele trebuie să fie tratate separat.

Totuşi, dacă studiul se limitează la o cercetare sociologică descriptivă a grupurilor religioase, nu trebuie trasă concluzia că problemele teologice, filosofice şi metafizice, şi întrebările ridicate de aceste cercetări asupra societăţii trebuie să rămână fără răspuns. Se poate şi, cu siguranţă, trebuie să se poată răspunde unor astfel de probleme, însă nu acesta este obiectivul anchetei noastre. Scopul nostru a fost acela de a prezenta o documentaţie care să poată fi de folos cititorilor cu convingeri şi credinţe religioase şi filosofice diferite, interesaţi de studiul relaţiilor reciproce dintre religie şi societate. Nu ne aşteptăm ca nimeni să „extragă” principii teologice sau filosofice dintr-un studiu descriptiv ca al nostru. Principiile trebuie să se sprijine pe raţiuni de alt ordin. Ele sunt formularea a ceea ce recunoaştem graţie experienţei noastre şi convingerilor noastre personale ca fiind adevărat sau fals. Subiectivitatea acestor convingeri nu aduce prejudicii validităţii obiective a valorilor recunoscute de experienţa noastră. Lăsăm epistemologiei teologice şi filosofice grija de a stabili şi de a apăra acest punct de vedere.

Se pare că opinia dominantă pentru moment este că, dacă evităm Scylla, adică istoricismul, trebuie neapărat să cădem în Carybda, adică în identificarea naivă şi artificială a adevărului total cu un „adevăr” parţial. Zilele istoricismului şi ale relativismului aparţin trecutului, dar se mai face şi astăzi simţită nevoia unui inventar al manifestărilor experienţei religioase în toată varietatea lor şi a unei cercetări exhaustive a naturii, semnificaţiei şi rolului expresiei religioase în societate. O dată ce vom fi înţeles aceasta, nu vom mai căuta să descoperim ce trebuie crezut şi nici ce trebuie făcut, inspirându-ne numai din studiul faptelor şi al evoluţiei istorice, ceea ce constituie eroarea istoricismului, dar vom fi în măsură chiar să dăm istoriei tot ce i se cuvine. Am învăţat, în perioada istoricismului, că nu putem respinge în mod artificial din conştiinţă cunoaşterea pe care o avem despre diferitele moduri şi sisteme de gândire, o dată ce am dobândit-o. (Iar din acest punct de vedere, secolul XIX a lucrat mai mult decât orice altă perioadă anterioară în sensul lărgirii orizontului nostru.) Este lipsit de sens a încerca un asemenea studiu, străduindu-ne să ne limităm orizontul şi să ne concentrăm exclusiv asupra propriei moşteniri sau asupra propriei

credinţe. Am fi lipsiţi de scuze, dacă ne-am limita la manifestările experienţei religioase ce ne sunt familiare, atunci când avem curiozitatea de a-i afla natura ; mai degrabă, ar trebui să cuprindem în studiile noastre multiplele sale forme. Pare a fi foarte de dorit şi necesar să ne îndreptăm mereu cu mai multă insistenţă reflecţiile asupra naturii religiei, decât ne-am îndreptat deseori cu prea multă grabă spre identificarea cu formele şi instituţiile ce parvin cunoaşterii noastre, mai curând decât cu spiritul pe care se presupune că îl mărturisesc. Din toate expresiile variate ale experienţei religioase, unde este – încă – prezent spiritul şi unde nu mai este ? Care sunt criteriile ce ne permit să identificăm o experienţă religioasă „autentică" ? Studiul nostru cuprinde o examinare a tot felul de credinţe diverse, instituţii şi activităţi, toate acestea încercând, cel puţin la origine, să exprime o experienţă religioasă particulară. Nici o epocă, nici o ţară, nici un popor nu pare a fi fost în întregime privat de acest gen de experienţă ; ceea ce ne pune în încurcătură este varietatea formelor sale de expresie. Unele dintre aceste manifestări au fost şi au rămas autentice ; altele, de-a lungul timpului, au încetat să mai fie, s-au amestecat cu altceva şi au pierdut o parte sau întreaga lor valoare şi eficacitate. Sursa primară şi sensul iniţial al unei expresii sau forme viabile din domeniul religios provin dintr-o experienţă religioasă semnificativă şi mărturia ce îi este adusă. Oriunde expresia de acest gen este autentică, ea este destinată nu la a servi unor scopuri exterioare, adică sociale, politice, economice, estetice sau personale, ci la a formula şi a perpetua cea mai profundă experienţă a omului, comuniunea sa cu Dumnezeu. Dat fiind că această comuniune nu poate fi realizată niciodată complet, trebuie ca istoria sa să apară sub forma unui proces continuu, pe tot parcursul a ceea ce numim istoria religiei, din care istoria grupurilor create şi conservate pentru a favoriza această comuniune nu reprezintă decât o parte.

Luând cunoştinţă de elementele dinamice ale acestui proces, constatăm existenţa tuturor formelor de expresie, de la cele mai grosiere până la cele mai elevate, care i-au servit omului pentru a comunica deplin cu Infinitul. Istoria religiei începe o dată cu istoria omului. Totodată, istoria omului nu ne permite în mod obişnuit să surprindem omul în perpetua sa căutare a lui Dumnezeu, deoarece, fie el primitiv sau civilizat, cultivat sau ignorant, bogat sau sărac, înţelept sau nebun, el îşi îndreaptă dorinţele sau aspiraţiile, conştiente sau inconştiente, spre beneficii materiale şi satisfacerea a tot felul de nevoi. Ar fi lipsit de sens a se nega lucrul acesta, după cum lipsită de sens ar fi negarea autenticităţii aspiraţiilor spirituale. Nu a fost găsită o formulă mai bună pentru a caracteriza dorinţa fundamentală a omului decât cea a lui Augustin : „*Cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*" („Inima noastră este fără linişte atâta vreme cât nu o găseşte în Tine"). Or, sub pretextul că un anumit număr de acte religioase şi rituri, îndeplinite cu ostentaţie sau pentru a avea conştiinţa împăcată, pot fi calificate drept pragmatism, anumiţi critici, vechi sau moderni, au suspectat totalitatea lor şi au crezut că pe baza acestor exemple se pot trage concluzii cu privire la pragmatismul religiei în general. Pentru asemenea generalizări nu există nici o scuză. Istoria religiei, ca şi cea a eforturilor omeneşti luate în ansamblu, arată câte diferenţe de sens pot avea aceleaşi gesturi, aceleaşi semne, aceleaşi acte şi chiar aceleaşi demersuri. Este ceea ce Hegel şi Wundt au numit „eterogenitatea intenţiei" şi ceea ce are Spengler în gând, atunci când îşi construieşte teoria despre „pseudomorfoza formelor". De-a lungul timpului, nevoia unei interpretări şi a unei adaptări adesea a alterat definitiv, intenţiile şi sensul actelor şi formelor religiei, iar sarcina istoricului şi a sociologului este aceea de a urmări aceste schimbări şi transformări cu cel mai înalt interes şi de a încerca să le explice.

Se poate dovedi că indivizii şi popoarele diferă nu numai în ceea ce priveşte cantitatea şi calitatea experienţei lor religioase, dar şi în ceea ce priveşte aptitudinea lor de a o exprima. Nici măcar cei care tind să minimalizeze gradul posibilităţii şi activităţii creatoare reale ale vieţii religioase – *semper eadem, sed aliter* – nu ar putea să nege cu adevărat imensa varietate a expresiilor acestei nevoi fundamentale a omului din diferitele culturi sau societăţi ale lumii. Privite de la o distanţă prea mare, numeroasele asemănări şi fapte paralele pot fi considerate ca monotone ; însă privite la microscop, ele dezvăluie o bogăţie şi o varietate cu adevărat surprinzătoare. Chiar dacă am fi înclinaţi să negăm geniul inventiv şi experienţele autentice din viaţa omului despre care nu a vorbit nimeni, ale omului obişnuit, ale „proletarului", în legătură cu istoria religiilor, pentru a nu atribui merite decât purtătorului de cuvânt, şefilor şi „formulatorilor", cum îi numeşte un antropolog modern, ar fi suficient să studiem spiritul inventiv şi abundenţa cu care omul şi-a reprezentat relaţiile sale cu divinitatea şi să cercetăm consecinţele sociale ce decurg de aici, pentru a ajunge la concluzii care ar recompensa într-un mod strălucit eforturile noastre.

Omul a căutat mereu compania omului, cu toate că, făcând aceasta, întâlneşte deseori indiferenţa şi criticile. Trebuie să se reîntoarcă la legăturile create de natură, dar spiritul său inventiv îl conduce la a găsi alte raţiuni pentru a se uni cu semenii săi. Aşa cum am văzut, experienţele religioase au fost un factor puternic atât pentru stabilirea, cât şi pentru distrugerea asocierilor umane. Este semnificativ faptul că cele mai înalte şi mai bogate concepte despre comunitate, cele care au avut un caracter universal, nu au fost posibile decât prin lărgirea şi aprofundarea experienţei religioase ; secularizarea acestor idei şi idealuri, dimpotrivă, a aruncat un văl întunecat asupra genezei şi a evoluţiei omului modern.

Cititorul acestor pagini, sperăm, trebuie să înţeleagă faptul că religia este un fenomen mai puţin aristocratic decât ne invită să credem anumiţi critici moderni. Studiind istoria religiei, întâlnim din ce în ce mai multe tendinţe şi mişcări, reacţii şi fapte ce sunt expresia spontană, contagioasă, a gândurilor şi emoţiilor religioase provenind din grupuri întregi şi chiar din mase. Specialistul în religie este în acord cu istoricul în a respinge pseudoproblema care constă în a pune întrebarea dacă activitatea colectivă se opune activităţii individuale, deoarece ambele idei, fiind esenţial complementare şi corelative, sunt nişte abstracţiuni. Pentru geniul religios creator, este suficient să găsească formula care să exprime către ce tinde, în mod conştient sau nu, întregul grup. Carlyle a exprimat lucrul acesta în chip surprinzător : „Aceste mari personaje au fost conducătorii, modelatorii, desenatorii şi, într-un sens mai larg, creatorii a tot ce se străduia să facă sau aştepta întreaga masă a oamenilor."

Studiul nostru istoric şi metodic ne autorizează să concluzionăm că, de-a lungul întregii istorii, în atitudinile sale religioase, omul pare a se fi simţit imediat foarte aproape şi foarte departe de semenul său. Tensiunea deosebită, rezultată din amestecul impresiilor de separare şi apropiere, este una dintre cauzele şi raţiunile cele mai decisive şi mai eficace ale formării şi distrugerii grupurilor şi, datorită acestui fapt, a devenit unul dintre factorii fundamentali ai dinamismului vieţii religioase. Expresia celor două fenomene opuse o întâlnim de-a lungul întregii istorii a religiilor şi, lucru încă mai important, întâlnim peste tot indivizi şi grupuri care au avut conştiinţa acestei tensiuni ; iar fenomenul este mai manifest în evoluţia marilor religii universale. Catehismul mai multor religii împarte îndatoririle omului în două grupe : îndatoririle faţă de Dumnezeu şi îndatoririle faţă de semenii noştri. Aceasta presupune recunoaşterea faptului că ambele categorii sunt complementare şi că una nu poate fi lipsită de cealaltă. Dacă ne concentrăm atenţia asupra actelor religioase în care se exprimă

pietatea şi adoraţia, realizarea şi îndeplinirea raporturilor omului cu Dumnezeu, vom descoperi în mod obligatoriu concepţia pe care o are omul despre el însuşi în sinele său cel mai profund şi mai intim. Şi totuşi, în cadrul acestor acte şi în acelaşi timp cu ele, sunt îndeplinite şi incluse altele, în care persoana întâi singular se lărgeşte până trece la plural : numai lui îi aparţine primul pas spre o viaţă religioasă concepută în lumina acestei comuniuni, presupunând că omul este preocupat şi îşi face griji pentru cei a căror existenţă face posibilă suprimarea cuvintelor „eu" şi „al meu". Nici unii nu au ajuns să creadă că experienţa religioasă implică negarea principiului fundamental al filosofiei sociale : omul nu există decât la plural. Deşi comuniunea cu Dumnezeu presupune în mod necesar detaşarea de lucrurile finite şi poate, cel puţin uneori, să conducă la o izolare temporară, care provoacă o impresie profundă de solitudine, nu ne putem îndoi totuşi că examinarea uneia sau a tuturor acestor atitudini religioase nu dezvăluie aspectul şi caracterul esenţial sociale ale religiei. Chiar la începutul studiului nostru, am încercat să arătăm că, lucru inerent oricărei experienţe religioase, există un *imperativ* care îl forţează pe credincios *să acţioneze*, şi să acţioneze în conformitate cu voinţa divinităţii sau cu natura universului, aşa cum i-a fost ea revelată. Avem aici, într-un sens larg al expresiei, implicarea morală şi socială existentă în orice experienţă religioasă veritabilă. Ea creează atmosfera şi atitudinea de adoptat faţă de actele concrete, ce antrenează în mod necesar relaţii şi reacţii faţă de alţi oameni. Pe măsură ce, în istorie, experienţa religioasă a evoluat şi a câştigat în profunzime, constatarea aceasta a luat primul loc în fruntea tuturor tentativelor de a îndeplini împreună cu celălalt actele specifice de pietate, destinate să constituie o fraternitate şi o comuniune bazate pe motive religioase. Conceptul unei obligaţii morale universale, rezultat din constatarea de mai sus, se plasează aşadar înaintea tuturor exigenţelor unei *Binnenethik*, aşa cum s-a putut dezvolta în una sau alta din frăţiile sau comunităţile religioase.

Studiul nostru a avut, între alte scopuri, şi pe acela de a observa până în ce punct variază formele în care se manifestă comuniunea religioasă. Practic, ar fi posibil de regăsit dualismul grupurilor „naturale" şi al grupurilor „specifice" de-a lungul întregii istorii a religiilor ; iar structura, valoarea şi semnificaţia fiecăruia dintre cele două tipuri, precum şi relaţiile lor reciproce, constituie subiecte care suscită cel mai mare interes tuturor celor preocupaţi de genul nostru de cercetări. Paralelismul şi identitatea parţială dintre formele de cult şi instituţii, în cadrul unor grupuri cultuale din diferite civilizaţii, ne conduc la o constatare destul de importantă : grupurile acestea nu posedă o *istorie*, în sensul cel mai profund al cuvântului. De aceea este mai uşor şi mai justificabil de comparat ideile şi instituţiile create de un grup „identic" cu cele ale unui alt grup, decât a face acelaşi lucru pentru grupuri specific religioase. Studiul evoluţiei tipice a organizării specific religioase a societăţii, aşa cum am schiţat-o în capitolul V, trebuie să încerce să ţină cont de factorul individual şi de cel istoric pe care le implică. Idealurile sociologice ale diferitelor credinţe fondate variază cel puţin din trei puncte de vedere : în funcţie de natura, gradul şi organizarea acestor grupuri religioase. În grupurile specific religioase, conceptul de continuitate religioasă implică în mod necesar o dublă reglementare a atitudinii judecată a fi dezirabilă : atitudinea faţă de fraţii întru credinţă şi atitudinea faţă de lumea exterioară. În interiorul grupului, se creează o anumită „atmosferă", ce trebuie înţeleasă în vederea aprecierii efectelor produse de o religie sau alta asupra culturii şi a societăţii căreia îi este ataşată. Am văzut că evenimentele istorice sunt mai importante pentru istoria grupurilor specifice decât pentru cea a grupurilor cultuale naturale. Atât atitudinile, cât şi atmosfera au tendinţa de a se transforma în cursul sau sub influenţa eveni-

mentelor istorice. Schimbările şi compromisurile rezultă nu numai din contactul cu lumea exterioară, ci şi din evoluţia internă a grupului. În organizarea „naturală” a societăţii, există un fel de ordine prestabilită (lege cosmică), ce prevede constituirea unei ierarhii „naturale” a grupurilor şi desemnează locul fiecărui individ care trăieşte şi are un rol de jucat în această ierarhie. Atunci când se creează o organizaţie specific religioasă, trebuie să fie luate nişte decizii pentru a sugera sau a formula care va fi natura relaţiilor cu lumea exterioară, cu toate că modul în care sunt interpretate aceste decizii poate suferi transformări profunde, în cazul când condiţiile nu mai sunt aceleaşi. Această situaţie generează o dublă serie de probleme : aceea de a şti cum va fi stabilită atitudinea ortodoxă faţă de alte grupuri religioase, problemă mai puţin urgentă pentru grupurile cultuale naturale, şi aceea de a şti ce atitudine va fi adoptată faţă de grupurile sociale naturale, precum familia, sau faţă de unităţile mai mari, clanul, tribul şi, în special, statul.

Sociologii şi psihologii au studiat foarte îndeaproape standardizarea modelelor (*patterns*), atunci când au examinat diferitele expresii ale experienţei umane. Până când vor fi efectuate studii noi asupra acestui subiect, problema de a şti dacă există o diferenţă din acest punct de vedere între grupurile naturale şi grupurile cultuale specifice rămâne fără răspuns. Dar nu este necesar să greşim în totalitate, dacă afirmăm că „modelele” se creează mai uşor în atmosfera relativ statică a grupului natural. Mai mult, în ceea ce priveşte grupul specific religios, ne mai lovim şi de discuţia referitoare la constituirea sa. „Limitare”, acesta este strigătul de război al unui partid ; „Libertate”, al altuia. Progresul şi sistematizarea doctrinei, cultului şi organizării vor trebui aşadar să facă obiectul unei aprecieri variabile în funcţie de tipurile diferite de structură şi vor fi studiate şi interpretate ţinând cont de propria lor istorie şi de evoluţia lor specială, precum şi de concepţiile lor de bază. Criteriul esenţial, care ne va permite să judecăm viabilitatea unui grup religios oarecare, va trebui să fie intensitatea şi bogăţia experienţei caracteristice, precum şi caracterul adecvat şi autentic al expresiei sale. „Limitarea” riscă să fie expresia unei forţe, iar „flexibilitatea” aceea a unei slăbiciuni. Dar mai este posibil ca prima să trebuiască a fi interpretată drept o lipsă de supleţe şi, deci, un semn de slăbiciune ; şi a doua drept un semn de lărgime a vederilor şi, deci, un element activ. Experienţele extreme creează de obicei atitudini şi idei extreme. Evoluţia istorică a grupului religios poate lucra în două sensuri, fie spre o slăbire a instituţiei religioase şi a bogăţiei originare a conţinutului său, fie spre purificarea şi rafinarea sa. De asemenea, se poate merge spre extreme sau, dimpotrivă, se poate ajunge la echilibru. Este important de ştiut dacă autoritatea religioasă este recunoscută şi exercitată de o singură persoană, de mai multe sau de o oligarhie de o formă oarecare, dacă, în plus, ea este exclusiv charismatică sau instituţională, sau o combinaţie a acestor două elemente. Este un fapt caracteristic pentru grupurile specific religioase ca ele să formuleze un ideal care provine de la o personalitate istorică sau a cărui origine îi este atribuită. Constatarea fundamentală a sociologiei este că, până şi la nivelurile inferioare ale culturii, societatea nu este suma indivizilor cu situaţie socială identică, ci are o structură complexă. Este noţiunea de bază cu o mare importanţă pentru studiul sociologiei religiei. Persoanele şi instituţiile din care este compusă religia îşi aduc contribuţia nu numai pe măsura calităţilor lor naturale, dar şi pe măsura eficacităţii cooperării lor active şi în acord cu organizarea socială. Bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni, puternici şi slabi au în experienţa lor religioasă puncte comune, dar şi domenii proprii fiecărei categorii. Grupul religios, natural sau special, poate include oameni de sex, vârstă şi situaţie diferite. În grupurile specific religioase, diferenţele acestea au mai puţină

importanţă decât în grupurile „identice”. Şi totuşi, până la îndeplinirea riturilor religioase, sexul, vârsta şi situaţia pot fi criterii de admitere sau excludere. Sunt foarte rare grupurile în care se susţine teoria egalităţii absolute a membrilor, în ceea ce priveşte drepturile şi îndatoririle cultuale ; şi mai rare sunt grupurile care o pun în practică, deoarece în toate grupurile, naturale sau specific religioase, întâlnim o limitare şi o specializare a funcţiei, a privilegiilor şi a monopolurilor cultuale. Se poate întâmpla ca sexul să excludă un individ sau, din contră, să-l desemneze în mod special pentru anumite funcţii, în alte tipuri de comunitate religioasă. Vârsta matură asigură rolul cel mai activ în toate riturile şi formele de cult din întreaga lume. În ceea ce priveşte situaţia socială, se constată existenţa unei întregi game de nuanţe ; activitatea religioasă resimte specializarea muncii, distincţia de rang social şi diferitele moduri în care înţelege individul proprietatea ; nuanţele diferă în funcţie de măsura în care este vorba despre o societate mai omogenă sau de o societate foarte stratificată, sau în funcţie de măsura în care este vorba despre o societate primitivă sau o societate modernă. Totodată, analiza influenţei exercitate de diferenţierea socială asupra ideilor şi instituţiilor religioase va trebui să fie completată de estimarea efectului produs de impulsurile şi activităţile religioase asupra dezvoltării stratificării sociale. Aşa cum am constatat, efectul acesta poate avea o natură foarte variabilă : poate fi direct şi cu repercusiuni întinse sau, dimpotrivă, insidios şi subtil, pe lungi perioade din istoria societăţii sau se poate concentra, pentru a provoca explozii revoluţionare. Toate aceste consideraţii tind să ne reamintească faptul că varietatea mijloacelor şi a formelor prin care religia poate acţiona asupra instituţiilor, condiţiilor şi evoluţiei societăţii ne obligă să ne abţinem de la a interpreta religia într-un mod unilateral, considerând-o numai o forţă socială („conservatoare”, „revoluţionară”, „aristocratică”, „proletară” etc.).

Toţi cei ce studiază istoria societăţii din punctul de vedere al relaţiilor şi influenţei exercitate asupra religiei şi a influenţei religiei asupra ei constată un lucru frapant, anume că motivele religioase pot avea o acţiune pozitivă sau negativă. Ele „construiesc” şi „distrug”. Teza noastră constă în a afirma că forţa constructivă a religiei depăşeşte influenţa sa distructivă. În mod fundamental şi în ultimă analiză, religia are tendinţa de a crea integrare socială, chiar dacă ea nu trebuie identificată exact cu efectul pe care îl produce. Am încercat să arătăm că integrarea socială nu este nici „intenţia”, nici „scopul” religiei. O religie nu este sănătoasă şi nu este conformă naturii sale decât atât timp cât păstrează ca singură intenţie şi ca singur scop adorarea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, peste tot unde o experienţă religioasă autentică se exprimă sub forma unei concentrări şi a unei direcţionări a ceea ce există mai bun în om, se creează nuclee, care, pentru a avea o mai mare unitate, se integrează sub influenţa primordială a ceea ce este considerat drept sacru. Aceste nuclee au tendinţa de a se spori. Crescând, ele absorb, modifică sau le distrug pe cele care se opun integrării complete a unei comunităţi religioase particulare sau universale. Compromisurile apar numai în măsura în care forţa şi *elanul* experienţei originare scad, iar situaţia şi factorii externi îşi fac simţită influenţa. Însă evoluţia reală a grupului este determinată de starea de spirit manifestată în interiorul său, putând merge de la fanatismul exclusiv până la atitudinea de blândeţe, răbdare şi resemnare, în „politica” generală şi în relaţiile sale reale cu lumea „exterioară”. Vitalitatea şi forţa grupului religios sunt puse la încercare atunci când în interiorul comunităţii apar tendinţe, idei şi practici în contradicţie cu idealul iniţial. Când afirmăm că ceea ce domină în religie este forţa sa constructivă, teza noastră îşi găseşte confirmarea în numărul de exemple de tentative, mişcări şi dezvoltări ce ţintesc spre reintegrarea unei adevărate frater-

nităţi religioase ; astfel de exemple abundă în istoria marilor religii fondate. Atât în grupurile „identice”, cât şi în grupurile specific religioase, orice tentativă de reintegrare este orientată spre un ideal concret. În multe societăţi primitive sau orientale, constatăm existenţa unei concepţii despre o ordine cosmică universală, ordinea societăţii fiind doar o parte a acesteia, către care trebuie să se orienteze. De obicei, există o anumită libertate în felul de a concepe metodele, mijloacele şi sistemele prin care ordinea poate şi trebuie să fie realizată şi în interpretarea valorilor pe care ea le reprezintă. În grupurile specific religioase, comunitatea ideală va fi cea realizată sau spre care s-a tins în prima perioadă a istoriei lor. Nu este necesar să insistăm asupra trăsăturilor particulare ale comuniunii fraterne ideale, cum ar fi asistenţa reciprocă sau sacrificiul de sine dinainte acceptat, sau martiriul etc. Toate acestea le putem găsi, uneori chiar într-o măsură mai mare, şi în „secol”. Trăsătura caracteristică este dată de formularea unor valori concrete şi a unor idealuri reprezentative pentru grup, care determină experienţe religioase de bază. Atitudinile caracteristice ale comunităţii ideale sunt, de exemplu, pentru creştinism „iubirea lui Christos”, pentru budism „intenţia de a se consacra imitării lui Buddha” şi, pentru mahomedanism, „supunerea în faţa voinţei lui Allah”. Atunci când se pune problema definirii naturii, rolului şi organizării acestei comunităţi ideale, se constată schimbări considerabile între diferitele grupuri specific religioase şi chiar în interiorul lor. Totuşi, integrarea este căutată totdeauna şi spre ea sunt îndreptate toate eforturile ; iar cei ce cicatrizează rupturile sau le previn, atunci când este omeneşte posibil şi în mare justificabil, trebuie să fie mai iubiţi şi consideraţi mai apropiaţi de fraţii lor decât cei care le provoacă.

Cu toate acestea, se mai pune o ultimă întrebare. De ce să recunoaştem neapărat religiei rolul pe care i-l atribuim atunci când precizăm că ea este forţa suverană a integrării sociale ? Nu există şi alte mijloace pentru a ajunge la acelaşi scop ? De ce nu ar putea o societate seculară să găsească metode şi mijloace pentru a se integra singură, într-un mod efectiv şi durabil ? Probabil că nu este decât o neînţelegere, referitoare la sensul termenilor, ce împiedică acordul asupra unor puncte de vedere crezute a fi divergente. Ne place să credem că acordul dorit între sociologi ar putea fi realizat dacă s-ar lua ca punct de plecare principiul conform căruia o integrare perfectă a unei societăţi nu s-a putut realiza şi nu se poate realiza niciodată fără un fundament religios. Trebuie evitat totodată faptul de a da „religiei” o definiţie arbitrară şi de a o identifica într-o manieră exclusivă cu ideile, riturile sau instituţiile ce fac obiectul unor schimbări şi transformări, în loc de a o concepe drept cea mai profundă sursă din care se hrăneşte întreaga existenţă umană şi de care aceasta depinde din toate punctele de vedere : comuniunea omului cu Dumnezeu. Este suficient să concluzionăm cu această mărturie a lui Carlyle : „Are dreptate cine spune, în toate sensurile, că religia unui om este faptul esenţial care îl interesează. Religia unui om sau a unei naţiuni. Prin religie, nu mă refer la vreun crez al unei Biserici pe care îl profesează, la articole de credinţă la care subscrie sau afirmate prin cuvinte sau altcum ; nu este numai atât ; în multe cazuri, acestea nu reprezintă totul… Religia este însă lucrul acela în care omul crede în mod practic, iar aceasta îi este deseori suficientă, fără a mai avea nevoie să şi-o afirme lui însuşi, şi cu atât mai puţin altora, este ceva gravat în inima omului, ceva ce acesta priveşte ca fiind în raport cu relaţiile sale vitale cu Universul misterios, în raport cu îndatoririle sale şi cu destinul său de aici, de jos, de pe Pământ, adică ceva ce este în toate împrejurările un lucru primordial pentru el şi care creează şi determină toate celelalte.”

APENDICE

Ierarhia

În studiul nostru referitor la evoluţia „organizării” şi a stratificării grupurilor religioase, am avut de tratat apariţia ordinelor de funcţionari speciali, a căror tipologie a fost schiţată în această carte. Adăugăm aici o sumară expunere a ordinelor ierarhice, aşa cum se prezintă ele în cadrul anumitor grupuri religioase mai importante. După Thompson, sacerdoţiul maya era repartizat cel puţin în patru grupe : 1. *ah kin mai*, marele preot, oficia numai în împrejurările cele mai solemne şi supraveghea învăţământul ; 2. *chilaces* erau preoţii obişnuiţi ; 3. *nacons* serveau în timpul sacrificiului şi smulgeau inima victimelor ; şi 4. *chacs*, patru bărbaţi în vârstă, care îi asistau pe *chilaces*. Exista, de asemenea, un demnitar jumătate preot, jumătate soldat, numit tot *nacon*, care îşi păstra funcţia timp de trei ani şi era supus anumitor restricţii.

Ierarhia sacerdoţiului aztec avea doi şefi : marele preot al cultului lui Huitzilopochtli, ce purta titlul de Quetzalcóatl Totec, şi marele preot al lui Tlacoc, ce purta numele zeului său (cu privire la aceşti zei, vezi cap. VI, secţ. 7). Supraintendentul *calmecac*-ului, colegiul central al preoţilor, situat în capitală, avea un rang inferior acestor doi demnitari. Orice mare divinitate avea propriul templul şi preoţii săi speciali ; tineri sau bătrâni, ei erau comandaţi de preotul principal al fiecărui zeu. La Tehuacan oficia un grup special de preoţi, care practicau o asceză severă. Cei mai mulţi dintre ei practicau celibatul.

Şeful ierarhiei peruane era preotul soarelui, la Cuzco (capitala sfântă). După Joyce, el era totdeauna un apropiat al şefului statului şi purta titlul de *villac umu*. Zeii creatori (cu excepţia templului lui Uiracocha) nu aveau un cult organizat, însă există un cult adus soarelui de către preoţi în toate provinciile, sub supraintendenţa unui Inca ; aceştia erau preoţii care se ocupau de *huaca* din fiecare provincie şi fiecare localitate. Marii preoţi primeau venituri din Ţara Soarelui ; preoţii inferiori nu erau întreţinuţi de către stat decât atât timp cât se aflau în funcţie ; în celelalte perioade, se întreţineau singuri.

Ierarhia Shint½ cuprindea grupul *nakatomi* (înalta familie aristocratică), grupul *irube* şi grupul *urabe* ; acesta din urmă era însărcinat cu divinaţia. Noua reglementare a ordinii întâietăţii preoţilor Shint½ (1902, 1911) prevede cinci grade. Se cuvine să menţionăm că una dintre cele două mari demnităţi, ce se află în fruntea acestei ierarhii, *saishu*, se găseşte în marele sanctuar de la Ise.

În sacerdoţiul babilonian, astrologii şi preoţii *caru* (ghicitori) ocupau un loc primordial. Funcţia sacerdotală era ereditară şi bine organizată.

În religia evreilor, asistăm la o evoluţie deosebit de importantă, atât în ceea ce priveşte activitatea religioasă charismatică, cât şi în ceea ce priveşte instituţiile. Prima este reprezentată de profetism în diferitele stadii ale dezvoltării sale şi în diferitele sale tipuri ; istoria sacerdoţiului israelit este dificil de reconstituit şi face încă obiectul a numeroase controverse. Sacerdoţiul, la început accesibil tuturor, a fost

urmat de cel al leviţilor, ale căror privilegii cultuale au căpătat din ce în ce mai multă importanţă. Ulterior, alte familii par a fi dobândit funcţii sacerdotale pe cale ereditară. Originea aaroniţilor, care au deţinut mai târziu un loc atât de important în cultul templului, este un lucru discutat. Puterea preoţilor evrei a crescut considerabil după Exod : în anumite epoci, marele preot a fost un şef atât civil cât şi spiritual.

Sacerdoţiul instituţional pare a fi fost predominant în Egipt, ţară în istoria căreia se poate regăsi o ierarhie superior diversificată în privinţa funcţiilor şi a demnităţilor sacerdotale. Ceea ce pare a fi fost caracteristic, în ciuda dominaţiei statului (cap. VIII), este gradul de autonomie de care s-au bucurat asociaţiile şi corporaţiile sacerdotale. Avem bucuria de a fi în posesia unor cercetări perfecte şi laborioase, făcute numai asupra câtorva organizaţii sacerdotale, cum este cercetarea lui Otto, care a studiat situaţia lor economică şi juridică, după cum avem şi studii referitoare la *nivelurile* intelectual şi moral (instrucţie şi prestigiu) ale sacerdoţiului din Egiptul ultimei perioade. Chiar şi romanii au fost impresionaţi de influenţa şi organizarea druizilor celţi. În Galia, se pare că în fruntea sacerdoţiului se afla un arhidruid. Cezar a descris modul în care era ales. Diferiţi autori romani ne oferă alte informaţii cu privire la ordinele druidice : Strabon, de exemplu, face distincţie între druizi, ghicitori şi preoţi. Sacerdoţiul german era strâns legat de viaţa tribului ; în Islanda, *godes* erau şefii seculari şi spirituali ereditari ai celor 39 de districte. Religia greacă nu a fost niciodată sacerdotală, dar a avut grupuri de funcţionari religioşi, uneori fiind dificil de făcut o distincţie clară între colegiile de preoţi (instituţii) şi „asociaţiile libere” de preoţi (adoratori ai unei divinităţi speciale, predecesori în funcţie etc.). Ordinul format de sacerdoţiul roman este un exemplu de organizare ierarhică într-o religie tradiţională non-fondată şi merită să fie studiat din acest punct de vedere. Dat fiind interesul caracteristic al romanilor pentru ordine şi detaliile juridice, s-a creat o teorie complicată şi minuţioasă a organizaţiilor sacerdotale, care începuseră să se dezvolte serios. Sacerdoţiul roman a fost divizat în mai multe grupuri : cei însărcinaţi cu îndeplinirea cultelor publice şi private (cf. cap. VI.), *ordo sacerdotum*, condus de *sacerdotum quattuor amplissima collegia*, care cuprinde 1. *pontifices* (*jus pontificum* : ceremonii publice), 2. *augures* (*disciplina auguralis* : divinaţia) şi 3. *decemvris* (*sacris faciundis* : *ritus Graecus* şi *interpretes – sibyllae, Eupulones*). Mai târziu, *Sodales Augustales* aproape că rivalizau cu aceste grupuri mai vechi în privinţa autorităţii şi a prestigiului. Feţialii, preoţii salieni, lupercii şi *Fratres Arvales* se situează imediat după ei, urmaţi de alte *sodalitates* (în particular, cele ale nobilimii). *Collegium pontificum*, reprezentând pe cei care celebrau adevăratul *patrius ritus* (toţi ceilalţi reprezentând funcţii specializate), cuprinde patru grupuri : consiliul Pontifilor, *rex sacrorum* (titlul acesta, precum şi rezidenţa acestui demnitar la „Regia” indică în mod clar identitatea funcţiilor seculare şi sacerdotale), *flamines*, preoţii divinităţilor individuale, şi *Vierges Vestales*. *Pontifex maximus* deţine jurisdicţia supremă (preşedinţia consiliului, promovările, disciplina). În funcţie de ordinea divinităţilor slujite, *rex sacrorum* (Janus) trece primul, urmat fiind de *flamen Jupiteris*, *flamen Martialis*, *flamen Quirinalis* şi de *minores* ; *pontifex maximus*, reprezentând colegiul Vestalelor, nu se situează decât al patrulea.

Cu privire la vârsta de aur a bisericii naţionale iraniene, cea mai mare autoritate în materie scrie : „Clerul zoroastrian forma o ierarhie îngrijit organizată şi graduală, dar nu cunoaştem detalii” (Arthur Christensen). În orice caz, corpul ecleziastic iranian era condus de *mob ³d ³n modad*, marele preot. El judeca în ultimă instanţă problemele teoretice, în teologie şi dogmă, şi chestiunile practice ale conducerii Bisericii. Deşi numit de rege, el este consilierul său în probleme religioase („director

spiritual al regelui"). Documentele istorice dovedesc faptul că ocupa locul al doilea (sau al treilea) după rege. Al doilea mare demnitar al Bisericii era *h¶rbad ³n h¶rbad*; h¶rbad-ii erau clasa preoţilor care îndeplineau serviciul divin. În ierarhie existau şi alte grade, ale căror funcţii exacte nu sunt încă elucidate complet (avem, astfel, funcţionari ce se ocupă de ritualul focului). Din nefericire, nu ne-a mai parvenit decât un rezumat al celor două coduri ce reglementau ordinele sacerdotale, coduri care formau o parte din *Avesta* sasanizilor, astăzi pierdută.

În viÌñuism, apariţia lui *acharya* (pontif), care interpretează scripturile, conduce munca apologetică şi supraveghează comunitatea, continuă tradiţia sacră a *alvar*-ului (clarvăzătorului divin); se crede că acest pontificat a fost instituit în secolul X de către Natha Muni. R³m³nuja, unul dintre celebrii săi succesori (secolul XII), a organizat lumea lui VaiÌñava în dioceze conduse de *simhasanadhipati* (şefi spirituali); cea mai mare parte a marilor familii ale lui VaiÌñava pretind că descind din aceştia.

Dintre toate *sa-gha* budiste, cea tibetană (lamaismul) a creat cea mai minuţioasă ierarhie. A început să fie studiată de îndată ce budismul din nord a ajuns să fie cunoscut în Occident.

În budismul chinez, fiecare mănăstire este independentă, iar organizarea acestora corespunde principiilor „congregaţiei". Cu toate că, teoretic, abaţii sunt şefii supremi în probleme de disciplină, practic, ei se raliază părerii predecesorilor lor etc., după cum sunt şi aleşi fie de către aceştia din urmă, fie de către călugării deveniţi abaţi. În Siam, unde *sa-gha* budistă are caracterul unei Biserici de stat ierarhizate, şeful (patriarhul) este ales de superiorii celor patru mari circumscripţii ecleziastice, iar alegerea abaţilor mănăstirilor regale este ratificată de rege. O ierarhie nu s-a creat decât relativ târziu (secolul XIX).

În budismul japonez, cele două ramuri principale ale „denominaţiilor" Shint½ formează un corp dublu (ramura occidentală şi ramura orientală); ambele ramuri sunt conduse de câte un prinţ-abate din familia aristocrată Otani. Aceasta formează un fel de guvernare teocratică, iar conducerile celor două ramuri sunt singurele grupuri cu funcţii ereditare. În majoritatea celorlalte grupuri, abaţii sunt aleşi de călugări, dar, uneori, nu sunt aleşi decât printr-o hotărâre deosebită a demnitarilor. Atât Tendai, cât şi Shingon au creat o ierarhie sacerdotală ce cuprinde, fiecare, 14 până la 16 grade. Comunitatea taoistă este condusă de „maestrul celest", funcţionar ereditar al familiei Chang. În calitatea sa de mare exorcist, el se bucură de asemenea de privilegiul de a canoniza.

Bibliografie *

AMERICAN THEOLOGICAL COMMITTEE, *The Conception of the Church*, „Christendom”, IX, Nr. 8, 3, 4 (1944), 409 ff., 548 ff. [V].

ARBERY (A.), *An Introduction to the History of the Sufism,* London, Longmans, Green & Co., 1942 [V].

ARCHER (John C.), *The Sikhs in Relation to Hindoos, Moslems, Christians, and Ahmadiyyas,* Princeton, Princeton University Press, 1946 [V, VI].

ATKINS (Gaius C.), FAGLEY (Fred L.), *History of American Congregationalism,* Boston, Pilgrim Press, 1942 [V].

BACH (Marcus), *They Have Found a Faith,* New York, Bobbs-Merrill, 1946 [V].

BAINTON (Roland H.), *The Sectarian Theory of the Church*, „Christendom”, XI (1946), 382 ff. [V].

BARNES (Harry Elmer), *Introduction to the History of Sociology,* Chicago, University of Chicago Press, 1948 [I].

BARTH (Karl), *Gemeinschaft in der Kirche,* St. Gallen, Evangelische Gesellschaft, 1943 [V].

BASCOM (Willi R.), *The Sociological Role of the Yoruba Cult Groups*, in *AA Mem.,* vol. LXIII [1944] [IV].

BATES (M. Searle), *Religious Liberty : An Inquiry,* New York, Harper & Bros., 1945 [V].

BATTEN (J. Milton), *John Drury, Advocate of Christian Reunion,* Chicago, University of Chicago Press, 1944 [V, VI].

BENNETT (John C.), *Christian Ethics and Social Policy,* New York, Charles Scribner's Sons, 1946 [VII].

BENOIT (Jean Daniel), *Direction spirituelle et protestantisme*, „Études d'histoire et de philosophie religieuses” (Strasbourg), vol. XXXVII (1940) [VIII].

BERGSTRAESSER (A.), *Wilhelm Dilthey and Max Weber*, „Ethics”, LVIII (I947), pp. 92-110 [I].

BIDNEY (David), *On the Concept of Culture*, in *AA Mem.*, XLVI (serie nouă, 1944), 30 ff. [I].

BRINTON (Ellen S.), *Two New England Sects*, „New England Quarterly”, XVI (1943), 3 ff., 20 ff. [V].

BUBER (Martin), *Der Ort des Chassidismus in der Religionsgeschichte*, in „Theologische Zeitschrift”, II (1946), 438 ff. [V].

CAILLOIS (Roger), *L'homme et le sacré,* Paris, Presses Universitaires, 1939 [III].

CANNON (William R.), *The Christian Church,* New York & Nashville, Abingdon Press, 1945 [V].

CANTRILL (Hadley), *The Educational and Economic Composition of Religious Groups*, „AJS”, XLVIII (1942-43), 574 ff. [VI].

CASEY (Robert P.), *Religion in Russia,* New York, Harper & Bros., 1946 [V, VI].

CHORLEY (E. Clowes), *Men and Movements in the American Episcopal Church,* New York, Charles Scribner's Sons, 1946 [VI].

CLARK (S.D.), *Church and Sect in Canada,* Toronto, University of Toronto Press, 1948 [VI].

CLIMENHAGA (A.W.), *History of the Brethren in Christ Church,* Nappanee, Ind., E.V. Publications, 1942 [V].

DAVIDSON (Robert F.), *Rudolf Otto's Interpretation of Religion,* Princeton, Princeton University Press, 1947 [I].

---

* Cifrele romane din parantezele drepte trimit la capitolul sau capitolele din *Sociologia religiei* a lui Joachim Wach în care se face referire la lucrarea citată în bibliografie.

DAVIES (Rupert E.), *The Problem of Authority in the Continental Reformers,* London, Epworth Press, 1946 [I].
DAVIES (W. Watkins), *Neighbourhood and Brotherhood*, „Hibbert Journal", XXXV (1936-37), 488 ff. [IV].
DAVIS (K.), *A Conceptual Analysis of Stratification*, „ASR", VII (1942), 309 ff. [VI].
DEMANT (V.A.), *Theology of Society,* London, Faber & Faber, 1947 [V] .
DIX (Gregory), *The Shape of the Liturgy,* Westminster, Dacre Press, 1945 [V].
DOUGLASS (Harlan P.), *Cultural Differences and Recent Religious Divisions*, „Christendom", X (1945), 89 ff. [VI].
DRAKE (S. Clair), CAYTON (Horace B.), *Black Metropolis,* New York, Harcourt, Brace & Co., 1945 [VI].
DUBS (Homer H.), *An Ancient Chinese Mystery Cult*, „HThR", XXXV (1942), 221 ff. [V].
DUMÉZIL (G.), *Jupiter, Mars, Quirinus,* Paris, Gallimard, 1941 [VI].
DUMÉZIL (G.), *Naissance d'archanges,* Paris, Gallimard, 1945 [VI].
DUMÉZIL (G.), *Mitra-Varuna,* Paris, Gallimard, 1940, 1948 [VI].
EKSTROM (Ragner), *The Theology of Charles Gore : A Study in Modern Anglican Theology,* Lund, C.W.K. Gleerup, 1944 [II].
EMRICH (Richard Stanley), *The Conception of the Church in the Writings of Baron Friedrich von Hügel,* München, E. Reinhardt, 1939.
FARNER (Konrad), *Christentum und Eigentum,* Bern, A. Francke, 1947 [V, VI].
FERM (Virgilius), *Religion in the Twentieth Century,* New York, Philosophical Library, 1947 [I].
FISCHOFF (Ephraim), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, „Social Research", XI (1944), 53 ff. [I].
FISH (T.), *Some Ancient Mesopotamian Traditions on Man and Society*, „Bulletin of the John Rylands Library", XXX (1946), 41 ff. [VI].
FLETCHER (Joseph F.), *Christianity and Property,* Philadelphia, Westminster Press, 1947 [VI].
FORTES (M.), EVANS-PRITCHARD (E.E.), *African Political Systems,* New York, Oxford University Press, 1940 [VII].
FRANKFORT (Henri), *Kingship and the Gods,* Chicago, University of Chicago Press, 1948 [VII]. – *La Royauté et les Dieux,* Paris, Payot.
FRANKFORT (Henri) şi alţii, *The Intellectual Adventure of Ancient Man,* Chicago, University of Chicago Press, 1947 [IV, VI].
FRIEDELL (F.F.), *The Formal Object of the Social Sciences*, „ASR", IV (1943), 16 ff. [I].
GIORDANI (Igino), *The Social Message of the Early Church Fathers,* Paterson, N.J., St. Anthony Guild Press, 1944 [V].
GOLDHAMER (Herbert), SHILS (Edward), *Types of Power and Status*, „AJS", XLV (1930), 171 ff. [VI].
GREEN (J. Brazier), *John Wesley and William Law,* London, Epworth Press, 1945 [V].
GREENE (Evarts B.), *Religion and the State in American Tradition,* London & New York, Oxford University Press, 1944 [VII].
GURVITCH (Georges), *Magic and Law*, „Social Research", IX (1942), 104 ff. [III].
HALDER (Alfred O.), *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites,* Uppsala, Alinquist, 1945 [VIII].
HALLOWELL (A. Irving), *Myth, Culture and Personality*, in *AA Mem.*, XLIX (serie nouă, 1947), 544 ff. [I].
HARMON (Nolan B.), *The Organization of the Methodist Church,* New York & Nashville, Abingdon Press, 1948 [V].
HEBERT (Arthur G.), *The Form of the Church,* London, Faber & Faber, I944 [V].
HERMAN (Stewart W.), *The Rebirth of the New German Church,* New York, Harper & Bros., 1946 [VI].
HILLIARD (Stanley), *Man in Eastern Religion,* London, Epworth Press, 1946 [I].
HOCKING (William E.), *Living Religions and a World Faith,* New York, Macmillan Co., 1940 [I].
HODGES (H.A.), *Wilhelm Dilthey : An Introduction,* New York, Oxford University Press, 1944 [I].
HODGSON (Leonard), *The Doctrine of the Church as Held Taught in the Church of England,* Oxford, Basil Blackwell, 1946 [V].

HOLTOM (D.C.), *Modern Japan and Shinto Nationalism,* Rev. ed. Chicago, University of Chicago Press, 1947 [IV, VII].
HORNER (I.B.), *The Monk : Buddhist and Christian*, „Hubert Journal”, XXXIX (1940-41), pp. 168-78 [V].
IRONSIDE (H.A.), *A Historical Sketch of the Brethren Movement,* Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House, 1942 [V].
JONG (J.M. De), *The Denomination as American Church Form*, „Nieuw Theologisch Tijdschrift”, XXVII (1938), 345 ff. [I].
JURJI (Edward J.), *The Great Religions of the Modern World,* Princeton, Princeton University Press, 1946 [I].
KARDINER (Abram), *The Individual and His Society,* New York, Colombia University Press, 1934 [I].
KARDINER (Abram), *The Psychological Frontiers of Society,* New York, Colombia University Press, 1945 [I].
KLUCKHOHN (Clyde), *Myths and Rituals*, „HThR”, XXXV (1942), pp. 45-79 [II].
KLUCKHOHN (Clyde), *Culture and Personality*, in *AA Mem.*, XLVI (serie nouă, 1944) I ff. [I].
KNOX (Wilfred), *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity,* London, Humphrey Milford, 1944 [V].
LANDMANN (Gunnar), *The Origin of the Inequality of the Social Classes,* Chicago, University of Chicago Press, 1938 [VI].
LANGER (Susan), *Philosophy in a New Key,* New York, Penguin Books, 1942 şi 1948 [II].
LEVY (Reuben), *An Introduction to the Sociology of Islam,* London, Williams & Norgate, 1930-33 [V, VI, VII].
LICHTENSTAEDTER (Ilse), *Fraternization*, „Islamic Culture”, XVI (1942), 47 ff. [V].
LINTON (Ralph), *The Cultural Background of Personality,* New York, Appleton-Century Co., 1945 [I].
LLEWELLYN (Karl N.), HOEBEL (E.A.), *The Cheyenne Way : Conflict and Case Law in Primitive Society,* Norman, University of Oklahoma Press, 1941 [IV].
MACY (Paul G.), *The Story of the World Council of Churches,* New York, World Council of Churches, 1943 [V, VI].
MALLINGER (F.), *Pythagore et les mystères,* Paris, Nichlaus, 1944 [V].
MASSIGNON (Louis), *L’Umma et ses synonymes*, „Revue des études islamiques”, XV, Partea I (1947), 150 ff. [V].
MAY (Henri F.), *Protestant Churches and Industrial America,* New York, Harper & Bros., 1949 [VI].
MEDICUS (Fritz), *Das Mythologische in der Religion,* Zürich, E. Rentsch, 1944 [II].
MENSCHING (Gustav), *Soziologie der Religion,* Bonn, Rohrscheid, 1947 [I]. – *Sociologie religieuse,* Paris, Payot.
MILLER (Perry), *Jonathan Edwards’ Sociology of the Great Awakening*, „New England Quarterly”, XXI (1948), 50 ff. [VI].
MILLER (Randolph C.), *The Church and Organized Movements,* New York, Harper & Bros., 1946 [V].
MUELDER (Walter), *From Sect to Church*, „Christendom”, X (1945), 450 ff. [V].
NIEBUHR (Richard H.), *The Norm of the Church*, „Journal of Religious Thought”, V (1946), 5 ff. [V].
NOEL (Napoleon), *The History of the Brethren,* Denver, Colo, W.F. Knapp, 1946 [V].
Organized Religion in the United States, „Annals of the American Academy of Political and Social Science”, vol. CCLVI (1948) [VI].
PARSONS (Talcott), *The Theoretical Division of the Sociology of Religion*, „Journal of the History of Ideas”, V (1944), pp. 176-90 [I].
PEMBERTON (Prentice), *Sociology of Religion*, „Journal of Bible and Religion”, XVII (1949), pp. 34-40 [I].
PERRY (Ralph B.), *Puritanism and Democracy,* New York, Vanguard Press, 1944 [VI].
RADHAKRISHNAN (J.), *Religion and Society,* London, Allen & Unwin, 1947 [VI].
RATSCHOW (Carl H.), *Magie und Religion,* Gütersloh, C. Bertelsmann, 1947 [II].
RECKITT (Maurice B.), *Maurice to Temple : A Century of Social Movements in the Church of England,* London, Faber & Faber, 1947.

ROBINSON (William), *The Biblical Doctrine of the Church,* St. Louis, Bethany Press, 1948 [V].
SAUERBREI (Clark), *The Holy Man in Israel*, „Journal of Near Eastern Studies”, VI (1947), 209 ff. [VIII].
SCHMIDT (Karl L.), *Die Polis in Kirche and Welt,* Basel, F. Reinhardt, 1939 [V, VII].
SHAW (Plato E.), *The Catholic Apostolic Church, Sometimes Called Irvingite,* New York, Colombia University Press, 1946 [V].
SHILS (Edward), *The Present State of American Sociology,* Glencoe, Ill, Free Press, 1948 [I].
SIMMONS (Leo W.), *The Role of the Aged,* New Haven, Yale University Press, 1945 [VI].
SMITH (Margaret), *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East,* London, Sheldon Press ; New York, Macmillan Co., 1931 [V].
SMITH, (A.), *Ghazali, the Mystic,* London, Luzac, 1944 [V].
SOROKIN (Pitirim), *Society, Culture and Personality : Their Structure and Dynamics,* New York, Harper & Bros., 1947 [I, VI].
STAMM (J.J.), *Kulturelle Leistungen der Sumerer*, „Theologische Zeitschrift”, II (1946), pp. 1-22 [VI].
STROM (Ake V.), *Religion och Gemenskap,* Stockholm, Diakonistryrelses Bokforlag, 1946 [I].
SWEET (William W.), *Revivalism in America,* New York, Charles Scribner's Sons, 1944 [V, VI].
SWEET (William W.), *The American Churches,* New York, Abingdon-Cokesbury Press, 1947 [VI].
TAYLOR (A.E.), *John of the Cross and John Wesley*, „Journal of Theological Studies”, XLVI (1945), 30 ff. [V].
THORNTON (L.S.), *The Common Life in the Body of Christ,* ed. a 2-a, Westminster, Dacre Press 1944, [V].
UNDERHILL (Ruth), *Papago Indian Religion,* New York, Columbia University Press, 1946 [VI].
VONTOBEL (Klara), *Das Arbeitsethos des deutschen Protestantismus,* Bern, A. Francke, 1946 [VI].
WACH (Joachim), *The Role of Religion in the Social Philosophy of Alexis de Tocqueville*, „Journal of the History of Ideas”, VII (1946), 74 ff. [VI].
WACH (Joachim), *Kaspar Schwenckfeld*, „JR”, XXRII (1946), I ff. [VI].
WACH (Joachim), *The Place of the History of Religions in the Study of Theology*, „JR”, XXVII (1947), 157 ff. [I].
WALLIS (W.D.), *Messiahs, Their Role in Civilization,* Washington, Council on Foreign Affairs, 1943 [VIII].
WEBSTER (Hutton), *Taboo, a Sociological Study,* Stanford University, Stanford University Press, 1942 [III]. – *Le Tabou,* Paris, Payot.
WEBSTER, *Magic, a Sociological Study*, Stanford University, Stanford University Press, 1948 [III]. – *La Magie dans les sociétés primitives,* Paris, Payot.
WEDEL (Theodore O.), *The Coming Great Church : Essays on Church Unity,* New York, Macmillan Co., 1945 [V, VI].
WIDENGREN (Geo), *Religionens Värld : Religionsfenomenologiska studier och owersikter,* Stockholm, Diakonistyrelses Bokforlag, 1945 [I].
WILBUR (Earl M.), *A History of Unitarianism,* Cambridge, Harvard University Press, 1945 [V].
WILLIAMS (M.), *Catholic Sociological Theory : A Review and Perpective*, „ASR”, IV (1943), 137 ff. [I].
YINGER (J.M.), *Religion in the Struggle for Power,* Durham, Duke University Press, 1946 [VI].

Seria : **Sociologie, Ştiinţe politice**

au apărut

Vladimir Tismăneanu – *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*
Petre Andrei – *Sociologie generală*
Elisabeta Stănciulescu – *Teorii sociologice ale educaţiei*
Ion I. Ionescu – *Sociologia şcolii*
Traian Rotariu – *Ancheta sociologică şi sondajul de opinie*
Elisabeta Stănciulescu – *Sociologia educaţiei familiale*
Joachim Wach – *Sociologia religiei*

în pregătire

Arent Lijphart – *Sisteme electorale şi sisteme de partide*

Seria : **Psihologie, Ştiinţele educaţiei**

au apărut

Constantin Cucoş – *Pedagogie*
Liviu Antonesei – *Paideia. Fundamentele culturale ale educaţiei*
Adrian Neculau (coord.) – *Psihologie socială. Aspecte contemporane*
Andrei Cosmovici – *Psihologie generală*
W. Doise, J.C. Deschamps, G. Mugny – *Psihologie socială experimentală*
Gilles Ferréol, Adrian Neculau (coord.) – *Minoritari, marginali, excluşi*

în pregătire

Mielu Zlate (coord.) – *Psihologia vieţii cotidiene*
Adrian Neculau (coord.) – *Câmpul universitar şi actorii săi*
R. Bourhis, J.P. Leyens (coord.) – *Stereotipuri, discriminare şi relaţii între grupuri*
* * * – *Psihologie şcolară*

Bun de tipar: mai 1997 Apărut: 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266,
6600 Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111;
(032) 217440 (distribuţie) • Email: polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. • 6600, Iaşi,
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. (032) 230323; Fax (032) 230485